نظریه دولت در ایران

آن لمبتون

ترجمهٔ چنگیز پهلوان



آن لمبتون

نظریهٔ دولت در ایران

ترجمهٔ

چنگیز پهلوان

کتاب آزاد
۱۹۵ وصال شیرازی، تهران
تلفن ۶۵۹۵۴۵

آن لمبتون
نظریه دولت در ایران
ترجمهٔ چنگیز پهلوان
چاپ اول در ۲۰۰۰ نسخه، مردادماه ۱۳۵۹، چاپ نقش جهان

Ann K. S. Lambton
Some Reflections on tht Persian Theory of Government
از **Studia Islamica, 1956**

به زینت توفیق

یادداشت مترجم

بحثی که امروز دربارهٔ حکومت در اسلام در کشور ما جریان دارد هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که ریشه‌های تاریخی آن و عواملی که در دوره‌های مختلف موثر بوده‌اند مورد سنجش و بررسی قرار گیرند. چنین کاری طبیعتا موشکافیها و دقتهای بسیاری در متن‌ها و آراء و عقاید مورخان و فیلسوفان و علما می‌طلبد و لازم می‌دارد که مسایل را هم در بطن فرهنگ عمومی اسلامی و هم در چارچوب فرهنگ ایرانی (پیش و بعد از اسلام) مطالعه کنیم. رسالهٔ حاضر با نگاهی تاریخی به بحثهای عمده در این زمینه امکانات چنین پژوهشی را فراهم می‌آورد بی آن که ادعای پاسخگویی به یکایک مسائل و جزئیات را داشته باشد. خانم لمبتون با این نوشته، **نظریهٔ حکومت در ایران اسلامی** را مورد بررسی قرار می‌دهد و دگرگونیهایی را که این نظریه در هر دوره می‌یابد با آوردن شواهد متعدد به خواننده می‌نمایاند. نوشتهٔ خانم لمبتون، صرفنظر از آن که خواننده با وی موافق باشد یا مخالف، اطلاعات و اظهار نظرهای مهمی دربر دارد و شایستهٔ آنست که در هر مورد به دقت سنجیده شود و دربارهٔ آنها بحثهای گسترده‌ای صورت بگیرد.

به هنگام ترجمهٔ نوشتهٔ خانم لمبتون احساس کردم بهتر است در حد امکان با مراجعه به اصل متنها و کتابهای مورد استفادهٔ نویسنده و برخی متنها و نوشته‌های دیگر به توضیح بیشتر مطالب مطرح شده کمک برسانم. در این راه گاه مطالبی بر نوشتهٔ اصلی افزوده‌ام و گاه قسمتهایی را بسط داده‌ام بی آن که ساخت مقاله را برهم زنم یا خط فکری نویسنده را مغشوش کنم. از این گذشته زیرنویسها را در متن مقاله جای داده‌ام و در برخی موارد از آوردن جزئیات صرفنظر کرده‌ام. امیدوارم این جسارت من به فهم بیشتر نوشتهٔ حاضر یاری رساند و نویسنده مرا ببخشاید. هر جا که مطلبی را اضافه کرده یا بسط داده‌ام، منابع مورد استفاده را ذکر کرده‌ام تا خواننده از دخالتهای من جای جای آگاه باشد از این رو تمامی شماره‌هایی که در متن حاضر به منابع مورد استفاده اشاره دارند از مترجم است. به سبب دشواریهای فنی از آوردن منابع مورد استفادهٔ نویسنده صرفنظر شد. اما با مطالعهٔ متن، خواننده تصویری از منابع مورد استفادهٔ نویسنده به دست می‌آورد وانگهی تعدادی از منابع مورد استفادهٔ من همان منابعی است که نویسنده از آنها استفاده کرده است. امیدوارم در فرصتهایی که چاپهای دیگر پیش می‌آورد با فراهم بودن امکانات فنی در رفع این نقص بکوشم.

نظریهٔ دولت در ایران

از نظر اسلام هدف انسان عبادت خداست و عبادت کامل به وجود جماعت سازمان یافته‌ای از معتقدان نیاز دارد. وجود چنین جماعتی به حکومت نیاز دارد و نخستین هدف حکومت فراهم آوردن امکانات عبادت است. در جماعتی که به قصد عبادت تشکیل شده است دلیلی برای نابرابری میان مسلمانان مکلف و مسئول وجود ندارد مگر تفاوتی که پیامبر (ص) برای معتقدان برحسب دینداری آنان قائل شده است.

به نظر فون گرون بام * حقوق عمومی اسلام با تعریف دولت آغاز نمی‌شود بلکه مبداء حرکت آن تعریف امامت است، یعنی رهبری جامعه. به نظر وی مفهوم دولت در نظریهٔ سیاسی اسلام از آغاز تا ابن‌خلدون مفهومی بیگانه است. همو می‌گوید مقدمتا هدف اخلاقی دولت متجلی است در:

الف ـ طبقه بندی حسبت که الزام است به فرمان دادن به امر خوب و جلوگیری از امر بد، یعنی امر به معروف و نهی از منکر.

ـ مفهوم مقام مُحتسب یا بازرس بازار به عنوان یک تخصص از وظیفهٔ عمومی حسبت.

ب ـ قبول شریعت به عنوان محدودیت قوهٔ قضایی و اجرایی حکومت. این

* G.E. Von Grunebaum

محدودیت شامل انجام دادن یا حذف یک عمل است. مثلا جزای شرعی یک امر مذهبی است و حکومت نمی‌تواند کیفر معین شده را افزایش دهد یا حذف کند.

حکومت در اجرای وظیفه‌اش به منظور تضمین عبادت با سه نوع وظیفه روبروست:

الف ـ حمایت از امت اسلامی در برابر جهان غیر اسلامی. این حمایت معمولا به معنای گسترش امت اسلامی است که به جهاد می‌انجامد. غلبه برکفار بدین معنی موجب رضامندی پروردگار است.

ب ـ حمایت از امت اسلامی در برابر انشقاق واتحاد.

پ ـ تحمیل قید زندگی خوب منطبق با موازین شریعت.

در اسلام محدودیتهایی که حکومت در زمینهٔ آزادی فرد اعمال می‌کند قابل توجیه هستند زیرا حکومت وظیفه دارد که یکایک مسلمانان را از آسیبها و صدمات مصون نگاه دارد و به مصلحت عمومی عمل کند. قدرت حکومت در اثر هیچ یک از حقوق سیاسی افراد مسلمان محدود نمی‌شود مگر به وسیلهٔ شریعت که به حکومت اجازهٔ برخی اعمال را نمی‌دهد مثل قانونگزاری و آن را به برخی اعمال وا می‌دارد مثل رفتار با غیر مسلمانان در چارچوب دارالاسلام و تا حدی خارج از محدودهٔ دارالاسلام.

جماعت از طریق علمایش در تصوری که از خود دارد تجدید نظر می‌کند و مشخص می‌سازد که چه کسی را باید عضو جماعت سنتی دانست، یعنی اهل السنت و الجماعت کیست یا به زبان دیگر چه کسی را می‌توان ایمان‌گرا و چه کسی را ملحد دانست. مفهوم یا طبیعت امت نیست که مورد بحث قرار می‌گیرد بلکه فقط شرایط عضویت در امت محمدی است که قابل بحث است [۱]

متفکران اسلامی دوران اولیه و قرون وسطی به مسئلهٔ قدرت اعتنایی نمی‌کنند. اگر چه درجات مختلفی از قدرت شناخته شده بود اما در هر مورد قدرت تفویض می‌شد. از نظر اسلام کاملترین و بی‌نقص‌ترین قدرتها، قدرت خداوند

است. سپس قدرت رسول او محمد (ص) است که ناشی از قدرت نخستین است. سوم قدرت خلفاء و امامان است که از قدرت دوم ناشی می‌شود. چهارم قدرت حکام، قاضیان و دیگر مقامات است که از قدرت خلفاء و امامان ناشی می‌شود. خلیفه به عنوان نایب و جانشین پیامبر دارای قدرت کامل دنیوی و معنوی است. ابن خلدون می‌گوید هرگاه در کشوری قوانینی که فرمانبری از آنها وظیفهٔ همگان باشد از سوی خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع شود، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیلهٔ شارعی بر مردم فرض و واجب گردد آن را سیاست دینی می‌خوانند که این سیاست در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند است و خلافت برای آنست که مردم طبق موازین شرعی که مصلحت آن جهان و این جهان آنان را در نظر می‌گیرد هدایت شوند. خلافت در حقیقت جانشینی صاحب شریعت است به منظور نگهبانی از دین و سیاست دنیا به وسیلهٔ دین. ابن خلدون می‌گوید این منصب را خلافت یا امامت می‌نامند و متصدی آن را خلیفه می‌خوانند. (هر چند از هنگامی که اسلام دچار پراکندگی و اختلاف شد به سبب دوری از خلافت و نبودن شرایط این منصب در هر محلی، مردم ناچار شدند بازورآوران بیعت کنند و دارندهٔ آن مقام را سلطان نامیدند.) از آن روی دارندهٔ این منصب را امام می‌خوانند که شباهت با منصب امام جماعت یا پیشنماز دارد که مردم به وی اقتداء می‌کنند و پیروی از او را در نماز واجب می‌شمرند. و به همین لحاظ این منصب امامت کبری خوانده شده است. خلافت از آن روی گفته می‌شود که صاحب این منصب جانشین پیامبر می‌شود که هم او را به طور مطلق خلیفه و هم خلیفهٔ رسول الله می‌خوانند. اما دربارهٔ لقب خلیفة الله اختلاف نظر وجود دارد. سورهٔ بقره آیه ۳۰ در قرآن چنین می‌گوید: انی جاعل فی‌الارض خلیفة (من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم). یا در سوره الانعام آیه ۱۶۵ چنین است: وهوالذی جعلکم خلائف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجات (و او است که شما را خلیفگان زمین قرار داد و برخی از شما را به درجات برتر از دیگری کرد.) موقعی که ابوبکر را خلیفة‌الله خواندند او مردم را از این کار منع کرد و گفت من خلیفهٔ

رسول خدایم نه خلیفة الله. از این گذشته جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد زیرا شخص حاضر نیاز به خلیفه ندارد. ضرورت نصب امام در شرع بنابر اجماع صحابه و تابعان اثبات می‌شود. معتزله و برخی از خوارج ضرورت تعیین امام را نپذیرفتند و به عدم وجوب آن معتقدند۲. معتزله برخلاف جبریه که بندگان خدا را صاحب افعال خود نمی‌دانستند، معتقد بودند که انسان در رفتار و کردار خود آزاد است. اصول پنجگانه معتزله عبارتند از: توحید و یکتاپرستی، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. خوارج خواستار تساوی همهٔ مسلمانان بودند و در داخل دارالاسلام تساوی حقوق مسلمانان عرب و غیر عرب را لازم می‌دانستند. اینان در مورد خلافت و امامت باسنیان و شیعیان اختلاف نظر داشتند و می گفتند که همهٔ مومنان باید دارای حق انتخاب کردن امام ـ خلیفه باشند. برخلاف سنیان معتقد نبودند که امام ـ خلیفه از قبیله قریش باید انتخاب شود. به نظر انان هر مسلمانی باید بتواند به خلافت انتخاب شود. از این رو انان خلیفه را در صورتی که در ادارهٔ امور خطا کند و ستم روا دارد قابل عزل می دانستند. هر جماعتی از مسلمانان می توانست برای خود امام ـ خلیفه ای انتخاب کند۳. ابن خلدون می نویسد مطابق نظر این دو گروه فقط اجرای احکام شرع واجب است و هرگاه امت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی توافق کند نیازی به امام نخواهند داشت. اینان پادشاهی و شیوه های آن چون دست درازی و سلطه بر دیگران و کامرانی در امور دنیوی را نکوهش می کردند. به نظر ابن خلدون در شرع امور پادشاهی و عهده داری آن بذاته منع نشده است تنها مفاسد ناشی از سلطنت چون قهر و ستمگری و کامرانی در لذات و شهوات است که مورد نکوهش قرار گرفته اند. داود و سلیمان با وجود سلطنت بیمانندشان از پیامبران خدا و در نزد او بس گرامی بوده اند. تعیین امام از طریق اجماع واطاعت از او بر همهٔ خلق واجب است. در سورة النساء آیه ۵۹ چنین می گوید: یا ایها الذین آمنو اطیعوا الله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم. (ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا فرمان برید و از پیامبر و از اولوالامر خویش اطاعت کنید). منصب خلافت و امامت را

نمی‌توانند دو نفر در یک زمان بر عهده گیرند. در سورة الانبیاء آیه ۲۲ چنین می‌خوانیم: لوکان **فیهماالهة** الا الله لفسدتا (اگر در آن دو خدایانی به جز خدا می‌بود هر آینه تباه می‌شدند). اما همانطور که آمد دور شدن کشورهای اسلامی از یکدیگر و عدم توانائی امام یا خلیفه در رسیدگی به امور این کشورها موجب شد که تعیین خلیفه یا امام دیگری در کشورهایی که از مقر خلافت دور بودند، جایز شمرده شود. ابن خلدون می‌نویسد تصدی منصب امامت دارای چهار شرط است: علم، عدالت، کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رای دادن و عمل به کار می‌روند. یک شرط دیگر یعنی تعلق به قبیله قریش مورد اختلاف است. اما شیعه نظر دیگری دربارهٔ امامت دارد. شیعیان کسانی هستند که قائل به امامت علی(ع) هستند. اینان معتقدند که امامت از مصالح عامه نیست و نمی‌توان آن را به نظر امت واگذار کرد. این منصب رکن و پایهٔ دین است و بر پیامبر واجب است که امام را برای امت تعیین کند. شیعیان می‌گویند امامت از خاندان علی خارج نخواهد شد. اینان امامت را امری مصلحتی و سیاسی نمی‌دانند و به همین علت معتقدند که غفلت پیامبر از این امر روا نیست. آنچه هم که در تاریخ روی داده است به علت غصب این منصب و یا تقیهٔ امامان بوده است. ابن خلدون شیعه را در لغت به معنی یاران و پیروان می‌داند و می‌گوید که در عرف فقیهان و متکلمان بر پیروان علی اطلاق می‌شود. پیروان علی چه بر مبنای نص جلی و یا نص خفی به امامت او پس از پیامبر اعتقاد دارند. پیروان نص جلی به گفتارهای پیامبر استناد می‌کنند و می‌گویند پیامبر علی را در قضاوت بر همه برتر دانسته است و از آنجا که امامت جز قضا و حکم به احکام خدا نیست پس اطاعت از صاحبان امر نیز بر همهٔ مسلمانان واجب است. اینان می‌گویند پیامبر با صراحت علی را در روز عید غدیر خم به امامت انتخاب کرد. اما پیروان نص خفی معتقدند که پیامبر بنا به عللی راز امامت علی را تنها به بعضی از اصحاب خود گفته است. به نظر اینان پیامبر هیچگاه کسی را برتر از علی نکرده است در حالی که چنین امری در مورد ابوبکر و عمر در دو غزوه صورت گرفته است. فرقه‌های مختلف شیعی پس از حسن (ع) و حسین (ع)

دربارهٔ انتقال امامت و خلافت با هم اختلاف نظر دارند. گروهی از شیعیان که آنان را غالیان (غلاة) می‌نامند به اولوهیت امامان اعتقاد دارند و می‌گویند که گرچه امامان بشراند ولی دارای صفات الهی‌اند و خدا در ذات ایشان حلول کرده است۴.

به نظر ابن خلدون امام یا خلیفه نمایندهٔ خدا و قانونگزار عالی و رئیس دنیوی و معنوی جهان اسلام است و همهٔ قدرتهای لازم را برای هدایت جهان در وجود خود متمرکز می‌کند. تمامی مقامات... به سبب قدرتی که از طریق خلیفه یا امام گرفته‌اند عمل می‌کنند... و دیگران از طریق انتقال غیر مستقیم قدرت، بر اساس سلسله مراتب. خلیفه قوهٔ مجریهٔ شریعت، فرماندهٔ سپاه مسلمانان و رهبر مذهبی اموری است که در شریعت تعیین شده است. از آنجا که او رهبر نهاد مذهبی بود به همین علت، این امر استنباط جامعی از نهاد سیاسی نیز بود. این نظریهٔ خلافت سه نتیجهٔ فرعی در بردارد: ۱) تنشی ثمربخش میان مذهب و دولت که ناشی از جدایی آنها باشد، وجود نداشت. ۲) ثبات سیاسی از طریق دیانت صحیح تضمین شده است. ۳) گرچه تفاوت در نقشها پذیرفته شده است ولی از آنجا که همهٔ قدرتها از منبع واحدی ناشی می‌شد تعادل درستی بین قدرتهای مختلف وجود نداشت.

استنباط اصلی اسلام از دولت متوجه یک حکومت دینی است. حکومتی که در آن سلطهٔ خدا حاکم است و به بیان دیگر حکومتی است که در آن قدرت در دست مذهبیان است و مذهب بر دولت غلبه دارد۵. شرایطی که پس از نخستین جنگ پدید آمد در عمل موجبِ دور گشتن از نظریهٔ اصلی شد. از آن گذشته تحکیم فتوحات اسلامی دولت را وادار کرد از حوزه‌های وسیعتری از آنچه که در آغاز دیده بود آگاهی یابد و دولت اسلامی را با امپراطوریهای بیزانس و ایران که نظام اداری بسیار تکامل یافته داشتند، در ارتباط قرار داد. در دوران خلفای اموی انحراف آشکاری از نظریهٔ اکید اسلام از دولت صورت گرفت که نویسندگان عرب و ایرانی از آن به صورت پدید آمدن حکومتهای سلطنتی و دنیوی یاد می‌کنند. خلفای اموی روشهای اداری و حکومتی یونانیان و ایرانیان را پذیرفتند و فنون و آداب مملکتداری ساسانیان را رواج دادند. در این دوران معنی خلافت

دگرگونی بنیادی یافت و خلافت به سلطنت تبدیل گردید و تنها نام خلافت به جای ماند ۶. خلافت عباسیان گرچه کوششی ظاهری در جهت تجدید حکومت دینی بود، اما این حکومت با حکومت صدراسلام تفاوت زیادی داشت. برای مسلمانان، دوران خلفای راشدین جنبهٔ آرمانی داشت و از نظر آنان هرگونه انحرافی از آن مذموم و نکوهیده بود. ابن خلدون می گوید همه خلفای راشدین از پادشاهی و شیوه های آن دوری می‌جستند و به علت تازگی و سادگی اسلام و زندگی بادیه نشینی عرب که با دشواری و تنگی معیشت خو کرده بودند و بیش از همهٔ ملتهای دنیا از ناز و نعمت دور بودند، این خوی در آنان استوار شده بود. خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، اما بعد معانی و مقاصد آنها به یکدیگر مشتبه می‌شد و با هم در می‌آمیخت. هنگامی که عصبیت پادشاهی از عصبیت خلافت تفکیک شد به سلطنت مطلقه تبدیل گردید ۷. خلافت به معنای واداشتن همهٔ مردم به احکام شرع بود و برای فقیهان خلافت چیزی نیست جز تفویض قدرت به منظور به کار بستن و دفاع کردن از شریعت و توجیه کردن نظم سیاسی و اجتماعی اسلامی. آنان به جماعت کاملی که در صدر اسلام به وجود آمد عقیده داشتند. به نظر فقیهان رهبری معنوی جماعت که توسط پیامبر اعمال می‌شد به جماعت به عنوان یک کل به ارث می‌رسید نه به خلیفه. اما جماعت هیچگاه قدرت واقعی و کافی سیاسی در اختیار نداشت که نقش سیاسی خود را به صورت یک نهاد درآورد تا از این طریق حکومت را در اقدامات روزمره اش مجاز و مختار کند. فقیهان کوشیدند نظریهٔ اصلی را به قوت خود باقی نگاهدارند. از این رو آنان در برابر عباسیان که لقب خلیفة الله را به کار می‌بردند مقاومت کردند. عباسیان که از خاندان عموی پیامبر بودند در مقایسه با بنی امیه امتیاز بیشتری داشتند و حقانیت خلافت خود را با اتکاء به چنین نسبی موجه جلوه می‌دادند. آنان پس از رسیدن به خلافت با استفاده از القابی که امویان از آن محروم بودند، تائیدی الهی برای خلافت خود می گرفتند ۸. لقب خلیفة الله شامل قدرتی مطلق می‌شد که درخلافت صدراسلام جایی نداشت. لیکن مخالفت با این لقب نتوانست از گرایش به نظام مطلق آئین در نظریه و در

عمل جلوگیری کند. زیرا تحول به سوی نظام مطلق ائین نتیجهٔ منطقی عدم جدایی میان مذهب و دولت و همچنین ناتوانی در برقرار کردن تعادلی میان ارکان مختلف حکومت بود. در نظریهٔ سلطنت نیز گرایش مشابهی به سوی نظام مطلق آئین مشاهده می‌شود. قدرت سلطان رسما از خلیفه نشأت می‌گرفت اما هنگامی که خلیفه دیگر موثر نبود و منبع بلافصل این قدرت به شمار نمی‌رفت (چنان که در قرن پنجم هجری دیدیم) گرایش به سوی نادیده گرفتن امامت تاریخی تقویت شد و سلطان را سایهٔ خدا در زمین دانستند که از سوی خدا منصوب شده است و مستقیما دربرابر او بدون واسطه، یعنی خلیفه، مسئول است.

با گذشت زمان بناچار نظریهٔ فقیهان به گونه‌ای فزاینده از عمل دور گشت. حاصل چنین تحولی این شد که ایمان گرایان سخت‌گیر، ناتوان درسازش با دولتی که از آرمان گسسته بود، خود را از شرکت موثر در امور دولت کنار کشیدند. از این گذشته، همچنان که فاصلهٔ میان آرمان و واقعیت ژرف شد، از تفاهم میان فقیهان و مردم نیز کاسته شد. منشاء این فقدان ارتباط را باید از سویی در نظام دین شناسی علماء جست که از تجربهٔ شخصی مذهبی گسسته بود، و از سوی دیگر در رفتار آشتی‌ناپذیر فقیهان سنی در برابر انشعابیونی چون خوارج، شیعیان و دیگران. در این میان نظریهٔ دیگری در بین فقیهان پدیدار گشت که حتی اطاعت از حکومتی را که بر پایهٔ زور ایجاد شده باشد، به منظور دوری جستن از اغتشاش و هرج و مرج، واجب می‌شمرد. از این طریق تمایل به خاموشی گزینی سیاسی * که در اصل مبتنی بر موازین اخلاقی بود، دوباره به سبب مصلحت‌گرایی عملی تقویت گشت. و بالاخره از آنجا که نقش مردم به پرداخت مالیات به دولت محدود می‌شد، رابطهٔ دولت با مردم سست گشت. این تحول با طلوع حکومت نظامی ترک همزمان و تا حدی نیز نتیجهٔ آن بود اما منشاء آن را باید در تاثیر سنتهای حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان حق الهی ** قائل بود و میان

* political quietism
** divine right

حاکمان و حکومت شوندگان فاصله‌ای همیشگی تعیین کرده بود.

به نظر کلیفورد ادموند باسورث مسئلهٔ تداوم حکومت و ساختهای حکومتی میان ساسانیان و دورهٔ آغازین اسلام ارزش آن را دارد که به مطالعات دقیقی سپرده شود، کاری که هنوز صورت نگرفته است. آشکارا در این دوره دگرگونی شدیدی در کیش و مذهب مستقر روی داده است. مذهب دولتی زرتشتی سرنگون و ایمان جدید، اسلام، وارد شده است. اما با وجود این می‌توان در همین جا برخی عناصر تداوم را مشاهده کرد. به نظر او اسلام را می‌توان شکل جدید و تصفیه شدهٔ مذهب زرتشت دانست که توسط پیامبر جدیدی عرضه شده است. الله و ابلیس را می‌توان با اهورامزدا و اهریمن برابر دانست و در هر دوی آنها اعتقاد مشترکی به سرگذشت خلقت دید. در هر دو مذهب عبادت، دعا و متون مقدس وجود دارد. جنبه‌های تقدیرگرایانهٔ زروانیسم که مذهب غالب در اواخر دورهٔ ساسانیان بود، بی‌شباهت به نظرهای جبرگرای آغاز اسلام نیست. باسورث از این موضوع و برخی مسائل ادبی و زبانشناسی می‌گذرد و به مسئله تداوم سنتهای حکومتی در ایران اسلامی می‌پردازد. خلفای عباسی که می‌کوشیدند فضای مذهبی حکومت خود را تشدید کنند، در سازمان دربار دوران خود از ایران تاثیر می‌گرفتند: حاجب، حرم باخواجگان، ندما، لزوم تقبیل برای همهٔ کسانی که به حضور شاه می‌رسیدند. برخی از این گرایشها را می‌توان در اواخر دوران خلفای اموی نیز مشاهده کرد. علاقهٔ خلفای قدرتمند اموی چون عبدالملک و هشام به داستانها و رفتارهای ایرانیان توسط تاریخ نویسان اسلامی ضبط گردیده است. شاید آشکارترین حوزه‌ای که بتوان تداوم سنت را با گذشتهٔ ایرانی جستجو کرد، نهادهای حکومت و کارمندان آن باشد. نهاد وزارت موضوع بحثهای فراوانی بوده است. کریستنسن پیشینهٔ وزیر را در وجود صدراعظم ساسانیان یعنی بزرگ فرماتار (فرمان ده، حاکم، آمر) می‌جوید. اما در تحقیقات بعدی محققانی چون گوپتین، سوردل، براومن مشاهده می‌کنیم که وزارت تحول سنت اداری عرب است. واژه وزیر نیز به نظر می‌رسد که یک واژهٔ سامی است به معنای «کمک کننده، حمایت کننده در جنگ» که در زبان عبری

دارای همریشه هایی است و از واژهٔ فارسی میانه ویچیر (به معنای فرمان، اعلامیه، تصمیم قضایی، قضاوت، حکم قضاوت) مشتق نمی شود و چنین چیزی را به عنوان لقب هیچ یک از مقامات شناخته شدهٔ ساسانی نمی بینیم. با این حال حتی اگر وزیر الزاما یک شخصیت منتقل شده از دربار ساسانی نباشد، ارگانهای مالی و اداری تحت نظارت وی ارتباط زیادی با گذشتهٔ ایران دارد. اصطلاح دیوان یقینا یک اصطلاح ایرانی است. سازمان خدمات پستی یعنی برید که به معاویه نسبت داده می‌شود هم در بیزانس و هم در دورهٔ ساسانیان وجود داشته است. شواهد دیگری نیز وجود دارند که از تاثیرگذاری فرهنگ ایرانی بر اسلامی حکایت می کند.۹

در قرن سوم هجری نقش نهاد سیاسی و نهاد مذهبی دقیقا مشخص شد، اعطای لقب امیرالامرا به معنای به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار عالی دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی موثری اعمال می کند، و خلیفه رئیس رسمی دولت و مظهر ایمان و نمایندهٔ وحدت مذهبی اسلام است. در دوران تسلط بوئیان (۳۷۲ـ۳۳۴ هجری برابر ۹۴۵ـ۹۸۳ میلادی) موضع خلیفه در ایران سست تر گشت. باسورث می نویسد برادران بویه سه تن بودند که بزرگتر آنها علی، درزمانی که مرداویج به قتل رسید اصفهان را داشت و پس از مدت کوتاهی فارس را گرفت. در همان حال حسن ناحیهٔ جبال و احمد کرمان و خوزستان را متصرف شد. در سال ۳۳۴ هجری احمد وارد بغداد شد و از آن هنگام تا مدت ۱۱۰ سال خلفای عباسی زیر اقتدار و تحت قیمومیت امرای بویی که معمولا عنوان امیرالامرا داشتند، بودند ۱۰. ماوردی این دگرگونیها را به رسمیت شناخت و در کتاب *احکام السلطانیه* کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند. قدری بعد غزالی در نوشته های خود نگران حفظ زندگی مذهبی امت بود و با این قصد سعی کرد رابطهٔ جدیدی میان خلیفه و سلطان برقرار کند که مبتنی بر همکاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی باشد.

بایندر * در مقاله ای تحت عنوان *الغزالی و حکومت اسلامی* می نویسد که

* Binder

غزالی در حالی که در مورد ضرورت امام اصرار می‌ورزد اما تصدیق می کند که در روزگار وی تنها روش تعیین خلیفه آن است که به وسیلهٔ صاحب واقعی قدرت معرفی شود. روند زیربنایی* این کار یک روند شرعی است ولی قدرت سازنده ** آن سلطان است. در نتیجه غزالی نوعی مصالحه را می‌پذیرد که در آن اعتبار حکومت سلطان تنها با ادای سوگند بیعت با خلیفه استقرار می یابد و تعیین خلیفه به‌وسیلهٔ سلطان. سلطان با به کاربردن اقتدارزیر بنایی*** خود، در واقع اقتدار نهادی**** خلافت را که اصلا متکی به اهل السنت بود، و درنظریه، اقتدار کار کردی ***** را که در چارچوب شریعت باقی می ماند به رسمیت شناخت.

درخور توجه است که القابی که توسط سلاطین بزرگ سلجوقی که همعصر یا تقریبا همعصر غزالی بودند پدید آمد، همکاری میان سلطان و خلیفه را در نظر داشت ولی به طور ضمنی این واقعیت را به رسمیت می شناخت که حکومت واقعی اسلام در دست سلطان قرار دارد. المستظهر به محمدبن ملکشاه لقب قاسم امیرالمومنین را داد و المقتفی نیز مسعودبن محمد را از لقب مشابهی برخوردار ساخت. از سنجر در سوگند نامه‌ای به عنوان سلطان اسلام یاد می شود و غزالی در نامه‌ای او را ملک اسلام می‌خواند. گردآورندهٔ *فضائل الانام من رسائل حجة‌الاسلام* سنجر را سلطان اسلام می نامد. رشیدالدین فضل‌الله در *تاریخ مبارک* از غازان‌خان به عنوان پادشاه اسلام یاد می کند. اسکندر منشی در *عالم آرا* شاه عباس را به همین عنوان می‌نامد. القابی که به وزیر، یعنی رئیس دستگاه اداری

* Constitutive process
** Constituent power
*** Constitutive authority
**** institutional authority
***** functional authority

سلطان، داده می‌شد نیز قابل توجه است. غزالی صدرالدین قوام‌الملک محمد پسر فخرالملک را که در صفر سال ۵۰۰ به جای پدر وزیر سنجر شد و تاذی‌الحجه ۵۱۱ در این مقام بود به عنوان صدرالدین نظام‌الاسلام ظهیرالدوله و نصیرالملة و بهاءالائمة خطاب می‌کند ۱۱. سنجر در نامه‌ای به تاریخ رمضان ۵۲۷ که در منشآت عهد سلجوق و خوارزمشاهیان و اوائل عهد مغول آمده است، به وزیر خلیفه می‌نویسد که سلطنت را پروردگار جهان به او داده است.

در نامه‌هایی که از سلطان به ملکان و امیران این دوره نوشته می‌شود، کمتر از خلیفه یاد می‌شود. در عمل در دوره سلجوقیان بزرگ تا تجزیه امپراطوری سلجوقیان، خلیفه از قدرت دنیوی محروم می‌گردد. سلاطین در صدد بودند از طریق ازدواج و تعیین وزیر بر خلیفه و دستگاهش نظارت کنند ولی برخلاف دوران بوئیان خلیفه دیگر در معرض خلع دلخواه نبود و تقدس سمت او افزایش یافته بود.

جدا از این کوشش که در جهت تنظیم رابطهٔ جدیدی میان خلیفه و سلطان صورت می‌گرفت به طوری که سرهامیلتون‌گیب * اشاره می‌کند در دورهٔ سلجوقیان بزرگ پیوند جدیدی میان نهاد حکومت و نهاد مذهب وجود داشت. نظریهٔ غالب که در کتاب *سیاست‌نامه* و اسناد معاصر آن منعکس است، این بود که سلطنت و مذهب راستین از یکدیگر جدایی ناپذیرند. خواجه نظام‌الملک بر پادشاه واجب می‌داند که در کار دین پژوهش کند و فرایض سنت و فرمانهای خدای تعالی را به جای آورد و به کار بندد و علمای دین را احترام کند و کفاف و روزی ایشان را از بیت‌المال تامین کند و زاهدان و پرهیزکاران را گرامی بدارد. او همچنین واجب می‌داند که پادشاه در هفته یک یا دو بار علمای دین را پیش خود راه دهد و امرهای حق تعالی و تفسیر قرآن و اخبار رسول (ص) را از ایشان بشنود. نظام‌الملک سپس می‌نویسد «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچو دو برادرند. هرگه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل

* Sir Hamilton Gibb

آید، بددینان و مفسدان پدید آیند، و هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آورند» ۱۲. نظریهٔ مشابهی را می توان در احکام انتصاب قاضیان و دیگران نیز یافت. مثلا در حکم انتصاب محتسب مازندران که سنجر صادر کرده است، اظهار شده است که پیشرفت منافع مذهب و تقویت قانون شریعت از جمله چیزهایی‌اند که ثبات و وسعت دولت را پایدار نگاه می‌دارند. تجدید پیوند میان دولت و مذهب دو هدف درپی داشت. نخست، حفظ استقلال معنوی نهاد مذهب در برابر قدرت فزایندهٔ دولت و نظام مطلق آئین شاهزادگان دنیوی و حفظ و احیاء وحدت امت و، دوم، نگاهداری ثبات سیاسی دولت. این تجدید پیوند به ابتکار نظام‌الملک صورت گرفت. او طبقه‌ای اداری بوجود آورد که به نهاد مذهبی تعلق داشت و آن را در کنار حکومت دنیوی قرار داد. روشن بود که نمی‌توان به طور کامل براین هدفها دست یافت زیرا درست همین واقعیت که ثبات سیاسی با مذهب پیوند یافته بود بناچار به این معنا بود که استقلال معنوی نهاد مذهبی به مخاطره افکنده شده بود. از این گذشته از آنجا که همهٔ قدرت در دست نهاد سیاسی متمرکز شده بود، گرچه در نظریه سلطنت و مذهب مکمل هم بودند، در عمل نهاد سیاسی بر مذهب غلبه داشت.

اسناد این زمان روشن می کنند که نخستین وظیفهٔ سلطان حکومت کردن بود و توجیه نظم سیاسی و اجتماعی، و اقتدار سلطان دیگر این نبود که جماعت کامل قرن نخست را حفظ کنند، بلکه بیشتر متوجه این امر بود که طبقات مختلف را قادر سازند به ایفای نقشهای متفاوت خود بپرداند. سلطان در عوض موهبت سلطنت که خداوند به او اعطا کرده است، به هیچ وجه نمی‌بایست از نظم بخشیدن به امور دنیوی یا منافع و حمایت مردمانی که به عنوان امانتی الهی تحت سلطهٔ او هستند، غفلت ورزد. خوبان باید تشویق شوند و بدان کیفر بینند. به جز دفاع ، مهمترین نقش سلطان و نمایندگان این بود که با عدالت دربارهٔ مردمان به داوری بنشینند. همهٔ آنان می‌بایست در مقابل قانون برابر باشند. اما تفاوت در نقشهایی که به عهده

داشتند می‌بایست حفظ شود. علماء که وارث پیامبر بودند، و سادات و همچنین قاضیان و حکماء که صاحب منصبان شریعت بودند و امناء خداوند در اجرای احکام و پایان دادن به اختلافات و به دست آوردن حق ضعفا، موقعیتی خاص داشتند.

این واقعیت که قاضی را نایب پیامبر می دانستند نشان می‌دهد که گرچه منبع بلافصل قدرت او سلطان است ولی منبع نهایی قدرت قاضی بامنبع نهایی قدرت سلطان یکی نیست. در حالی که اقتدار سلطان مستقیما از خدا ناشی می‌شد، قدرت قاضی از پیامبر مشتق می‌شد. سلطان در ارتباط با قاضی اقتدار زیر بنایی اعمال می‌کرد اما قبول داشت که اقتدار کارکردی قاضی مستقیما از شریعت ناشی می‌شود. نظام‌الملک نیزموقعیت خاص قاضی را به رسمیت می‌شناسد. او می‌نویسد: «باید که احول قاضیان مملکت، یگان یگان، بدانند، و هرکه از ایشان عالم و زاهد و کوتاهدست باشد او را برآن کار نگاهدارند، و هرکه نه چنین بود، او را معزول کنند و به دیگری که شایسته باشد بسپارند، و هریکی را از ایشان براندازهٔ کفاف او مشاهره‌ای (ماهبانه‌ای) اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد، که این کاری مهم و نازک است، از بهر آن که ایشان برخونها و مالهای مسلمانان مسلط‌اند. نشاید این شغل به جاهل و ناپاک دادن الاتفویض این کار به عالم با ورع (پرهیزگار، پارسا)، و چون حاکمی به جهل و طمع یا به قصد امضاء حکمی کند و سجلی (حکم محکم) دهد برحاکمان دیگر لازم شود آن حکم بد را معلوم پادشاه گردانیدن و آن کس را معزول کردن و مالش دادن. و گماشتگان باید که دست قاضی قوی دارند و رونق در سرای او نگاهدارند، و اگر تعذری کند و به حکم حاضر نشود، اگر محتشم بود او را به عنف و کره حاضر کنند که قضا به روزگار یاران پیغمبر (ص) به تن خویش (شخصا) کرده‌اند و هیچ کس را نفرموده‌اند، از بهر آن که تاجز راستی نرود و هیچ کس پای از حکم باز نتواند کشید... و بباید دانست که قضا پادشاه را می‌باید کردن به تن خویشتن، و سخن خصمان شنیدن به گوش خویش. چون پادشاه ترک باشد یا تازیک یا کسی که او تازی نداند و احکام شریعت نخوانده باشد، مراو را به نایبی حاجت آید تا شغل می‌راند به نیابت او. این

قاضیان همه نایب پادشاه اند، و بر پادشاه واجب است که دست قاضیان قوی دارد؛ و حرمت و منزلت ایشان باید به کمال باشد، از بهر آن که ایشان نایب خلیفه اند و شعار او دارند و خلیفه و گماشتهٔ پادشاه اند و شغل او می کنند»۱۳. غزالی در نامه ای به فخرالملک در بارهٔ معنی قضا می نویسد: «و اساس تقوی دوچیز است: التعظیم لا مرالله والشفقه علی خلق الله. و هر سلطان که ریاست و عمل و شحنگی به کسی ناشایسته دهد در آن چندان خطر نباشد که ولایت قضا به ناشایسته دهد چه ریاست و عمل آن دنیاست اگر به اهل دنیا دهند لایق باشد اما چهار بالش (مسند) قضا مقام نبوتست و منصب مصطفی صلی الله علیه و سلم ولیحکم بینهم بما انزل الله، هر که مصطفی را صلی الله علیه وسلم دردل وی قدریست در منصب وی ننشاند الا کسی را که در قیامت از وی خجل نباشد ۱۴.» بدینسان، امور معنوی و دنیوی تاحدی از هم تفکیک شدند و درجه ای از اشتغال برای قاضی قائل آمد. گرایشهای خودسرانه و مطلق گرایانه که ذاتی نظریهٔ سلطان سایهٔ خدا در زمین است، هنوز رشد کامل خود را نیافته است.

قاضیان نه فقط نقش مهمی در نگاهداری تعادل دولت بلکه همچنین در حفظ تمدن اسلامی ایفاء می کردند. آنان در دوره های اغتشاش عنصر ثبات بودند. گرچه قاضی ایالتی در نظام اداری ایالتی عثمانی در منطقهٔ حوزهٔ قضاوتش از اقتدار مرکزی برخوردار نبود، ولی او نمایندهٔ محلی نهاد مذهبی به شمار می رفت و برای قاضی طبیعی بود که در دوره های بی نظمی دستگاه اداری و دفاع شهر را سازمان دهد. تا اندازه ای نیز قاضیان و طبقات مذهبی به طورکلی سخنگویان مردم بودند. هنگامی که برکیارق از برابر محمدبن ملکشاه می گریخت و در ۴۹۴ـ۵ هجری به شهر واسط رسید، قاضی شهر به سوی ارتش برکیارق بیرون آمد و التماس کرد که مردم شهر را ببخشند و تقاضا کرد که شحنه ای به شهر فرستاده شود. خواهش او مورد موافقت قرار گرفت و از او خواسته شد که وسایل نقلیه برای عبور از رودخانه برای ارتش برکیارق مهیا سازد. قاضی مردم راجمع کرد و عبور از رودخانه به اجرا در آمد. سپس سربازان به غارت پرداختند و از اینرو قاضی دوباره

به نزد ارتش رفت و التماس کنان تقاضا کرد که سربازان از این کار منع شوند.

همان گونه که کوشش می‌شد بسیاری از مشاغل موروثی باشد، گرایش نیرومندی نیز در جهت موروثی کردن شغل قاضی و حفظ ثبات در این شغل وجود داشت. در فرمانی که دیوان سنجر برای قاضی اسفراین صادر می کند منصب قاضی را به توارث به او می‌سپارد. به همین سان نیز دیوان سنجر شغل قاضی نیشاپور را به عمادالدین محمدبن احمدبن سعیدابوالبرکت سپرد که نیایش در دوره‌های پیشین عهده‌دار آن بودند. جالبتر از این مورد ابومحمد قاضی‌القضاة شیراز است که در دههٔ نخست قرن ششم هجری صاحب این منصب بوده است. در *فارسنامهٔ* ابن‌البلخی در این باره چنین آمده است: «... و در پارس تا اسلام ظاهر شدست همگان مذهب سنت و جماعت داشته‌اند و متبدعان آنجا ثبات نیابند و تعصب مذهب گبری ندانند و برخصوص تا جد اول از آن این قاضی‌القضاة ابومحمد کی اکنون قاضی شیراز است بپارس افتاد و نظام دین و سنت نگاه داشت و قاعده نهاد سخت نیکوکار شرع را و نسب او چنین است کی بدارالخلافه مقدس مجدهاالله بعهد راضی (خلیفه الراضی ۹ـ۳۲۲ هجری) رضوان الله علیه قاضئی بود نام اوابومحمد عبدالله بن احمد بن سلیمان بن ابراهیم بن ابی برده الفزاری کی یگانهٔ جهان بود در علم و ورع و از بنی فرازه بود قبیلهٔ است از قبایل عرب و هشتاد پاره تالیف دارد در علم دین و از حضرت خلافه قضاء پارس و کرمان و عمان و تیز و مکران بدو دادند و در آن عصر کرمان بحکم ابوعلی بن الیاس بود و از نیکوسیرتی او چنان بود کی چون دیلم بیامد و پارس بگرفتند و بعداز آن کرمان بگرفتند او را تمکین تمام دادند و هرگز مال نیندوختی و جز بر بهیمهٔ مصری ننشستی و بروزگار عضدالله او را تجربهٔ بسیار کرد و چون دانست کی بی نظیر است حرمتی نهاد او را سخت بزرگ و این قاضی ابومحمد فزاری پنج پسر داشت ابوذر و ابوزهیر و ابوطاهر و ابوالحسن و ابونصر و از این جمله این پنج پسر ابوذر و ابوزهیر به کرمان به دهقانان معروف و ابوطاهر نایب پدر بود در قضاء کرمان و این قاضی محمد بود کی برسولی کرمان بدرگاه اعلی اعلاء الله آمده بود درین سال و ابوالحسن

و ابونصرهر دو همباز بودند در قضاء پارس پس پسر عضدالله ابوالحسن را به رسولی به غزنه فرستاد و چون سلطان محمود او را بدید و علم و ورع و نیکوسیرتی او بیازمود، رها نکرد کی باز گردد و قضاء عزنه بدو دادو اکنون نسل او مانده است و قضاة غزنه ایشان‌اند و ماند ابونصر کی پسر کهین بود و او جد اول است از آن این قاضی پارس و مردی بودست با کمال عقل و وفور علم و فضل و او را وصلت بود با چندان مرداسیان کی رئیسان بودند و این ابونصر قاضی پارس بود و او را پسری آمد عبدالله نام از دختر مرداسیان پس قضاء پارس بمیراث پدر و ریاست آن ولایت بمیراث خاندان مادر بدو رسید و این عبدالله جد این قاضی بود کی اکنونست و از آن عهد باز قضا و ریاست پارس همچنان در خاندان ایشان است بحکم ارث و استحقاق و قانون قضاء پارس همچنان نهاده‌اند کی ببغداد است... ۱۵» در کتاب *شیرازنامه*، از احمد بن زرکوب، نمونه‌های دیگری از قاضیان ذکر شده است که این منصب را به شکل موروثی در اختیار داشته‌اند.

از سوی دیگر، گرچه قاضیان از احترام قابل توجهی برخوردار بودند و به ویژه اغلب به عنوان فرستادهٔ سلطان به کار گرفته می‌شدند تجدید پیوند نهاد مذهبی با نهاد سیاسی و سپس تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی، در حالی که موقعیت قاضی را در جهاتی تقویت کرد، اما از جهات دیگر اسباب تضعیف آن شد. هرچند به هنگام انقلابهای درباری برای مشروعیت بخشیدن به جا به‌جایی سلاطین به قاضی مراجعه می‌کردند، حالا دیگر قاضی نمی‌توانست به‌تخت نشستن سلطان جدید را مجاز جلوه دهد. چنین چیزی، با توجه به نظریهٔ نظام‌الملک، به کلی شگفت‌آور نیست. روشن است که اگر قاضی نایب سلطان بوده و برای او عمل می‌کرده، پس نمی‌توانسته است به‌قدرت نشستن سلطان را اعتبار بخشد. چنین کاری را به‌دشواری می‌توان برازندهٔ قاضی دانست تا وزیر که او نیز نایب سلطان به‌شمار می‌آمد. شاید با معنا باشد که برکیارق را، هنگامی که ممالیک نظامیه به سلطنت برداشتند، رئیس ری بود که تاج برسر او گذاشت و نه قاضی. مهمترین وظیفهٔ قاضی در دورهٔ سلجوقیان بزرگ نظارت بر نهاد مذهبی به نام سلطان بود و

این احتمالا نشانگر مرحله دیگری از تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی است.

همپای نظریه های فقیهان و سعی آنان در سازگار کردن نظریه های کلاسیک، در این میان نظریه ای که تا حد زیادی از تجربهٔ امپراطوری پیش از اسلام مایه می گرفت توجه بیشتری جلب کرد. این نظریه بر کتاب *سیاست نامهٔ* نظام الملک، که مخلوطی است از آرمان قدیم پادشاهان ایرانی و نظریهٔ اسلامی، به شدت تاثیر نهاد. توجه نظام الملک، به طور عمده، به وظایف عملی پادشاهان معطوف بود و به ندرت به خلیفه می پرداخت. سلطان مستقیماً توسط خدا برگزیده شده بود و مستقیماً دربرابر او مسئول بود. او می نویسد: «ایزدتعالی درهر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت خواهند[۱۶].» هدف نظام الملک مقدمتاً حفظ ثبات سلطنت و شکل سنتی جامعه بود. مطابق با نظریهٔ او تمرکز کامل دستگاه اداری در وجود شخص سلطان قرار داشت. حقوق با زور به دست می آمد و با زور حفظ می شد. نوشتهٔ او تاثیری مهم، گرچه در مجموع نه چندان خوش، برنویسندگان و مدیران بعدی گذاشت. چنان که سرهامیلتون گیب نوشت، نظام الملک با صورتبندی مجدد سنت کهن ایرانی سلطنت که پایه های اخلاقی مستقلش مبتنی بر زور و فرصت طلبی بود به ناهماهنگی درونی اسلام که همیشه چون ضعف عمدهٔ آن به عنوان یک ارگانیسم سیاسی ـ اجتماعی تجلی کرده است، تداوم بخشید.

نظریه و عمل سنیان در ارتباط با نهاد حاکم در قرون پنج و ششم هجری به طور عمده متوجه نزدیکی مذهب و دولت و آشتی دادن نظریهٔ مذهبی با سابقهٔ تاریخی بود. نظریه ای که از این جریان حاصل آمد از مفهوم اصلی خلافت کاملاً متفاوت بود. در این میان نظریه هایی که از جهان شرقی هلنیسم بر می خاستند به گونه ای فزاینده ممتاز شدند. شیعیان و صوفیان در انتقال این افکار نقش مهمی داشتند و

در نتیجه وفق دادن آرمان افلاطونی پادشاه فیلسوف در حوزهٔ آرمان اسلامی برای اجرای شریعت تحت رهبری الهی به شدت از نظریهٔ شیعی تاثیر گرفته است. نظریهٔ شیعی دربارهٔ نهاد حکومت به هیچ وجه بیش از نظریهٔ سنی به قدرت نمی پردازد. نظریهٔ شیعی با طرد سابقهٔ تاریخی، دربارهٔ عنصر مذهبی غلو کرد، فلسفهٔ نور را گرفت و آن را مناسب خود ساخت. شیعیان زیدیه را اما باید از این امر مستثنی دانست. شیعیان اعتقاد داشتند که از هنگام خلق آدم به بعد نوری الهی * در هرنسلی در جوهر یکی از منتخبان حلول می کند و این نور در وجود علی و امامان پس از او موجود است. به اتکاء این نور الهی تنها امام است که دانش غیبی دارد و از گناه مصون است. تصمیمهای او قطعی و نهایی است. فرقه زیدیه اما چنین باورهایی را قبول ندارد. به نظر این فرقه، علی‌بن ابیطالب به سبب خویشاوندی با رسول خدا مستحق امامت نبوده است بلکه تنها به خاطر تقدس و صفات عالیه روحانی این مزیت را بر دیگران داشته است. زیدیه برای امامان مفهومی نزدیک به مفهوم سنیان قائل بود و آنان را دارای صفات خاص قدسی مرتبتی و نورالهی و یا دانش غیبی نمی‌دانست. از اینرو امام پاسدارندهٔ دین و امت اسلامی است و نه قائدی قدسی مرتبت و معصوم. شرط امامت از نظر زیدیه قیام وخروج به شمشیر بود. گرچه زیدیه بر خلاف سنیان معتقد بودند که امام باید از خاندان پیامبر (اهل البیت) باشد اما جانشینی پسر به جای پدر را لازم نمی‌دانستد و به این ترتیب با شیعهٔ امامیه نیز اختلاف پیدا می کردند. به نظر آنان امت می تواند هریک از افرادخاندان علوی را، برحسب صفات شخصی وی، به امامت انتخاب کند ۱۷. با ناپدید شدن امام دوازهم در ۲۶۰ هجری، نظریهٔ نورالهی از بابت نظریه ساکن می‌ماند و اقتدار سیاسی توسط کسانی اعمال می‌شود که فرض می‌شد تحت راهنمایی نمایندگان امام غائب قرار دارند. همان گونه که مفاهیم متعلق به نظریهٔ خلیفه به نظریهٔ سلطان منتقل شد، همان طور نیز از نظریهٔ مصون بودن امام از خطا این فرض نشأت گرفت که حکمران دنیوی از کمال برخوردار

* divine light

است. این فرض، الزاماً، به یک حکومت مطلق آئین منجر شد. هیچ توجیهی برای قدرت لازم نبود: حکمران براساس حق الهی * حکومت می کرد و وظیفهٔ رعایای حکمران تنها آن بود که برای سلامت او دعا کنند.

این گرایشها به ویژه بیشتر در میان گروههای افراطی شیعه، چون باطنیان، یافت می‌شود. باطنیان شاخه‌ای از فرقهٔ اسماعیله‌اند که تعبیر ایهامی قرآن و شریعت را جایز می‌شمرند و معانی باطنی برای آن می‌جستند. پطروشفسکی معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را از باطنیان می‌داند۱۸. گرچه نوشته‌های آنان به طور عمده برای افراد خاصی بود، معهذا بر تکامل نظریهٔ دولت و فروض روشنفکرانهٔ مربوط به آن تاثیر نهاد. افضل‌الدین کاشانی که ظاهراً یک باطنی بود و در نیمهٔ دوم قرن ششم هجری می‌زیست (تاریخ ولادت و وفاتش به صراحت معلوم نیست) در رساله‌اش به نام *ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه* که دربارهٔ پادشاهی است، می کوشد اصول پادشاهی را به واسطهٔ اشکال مختلف خلقت تاظهور آدم، جانشین خدا و عالم صغیر و عالم کبیر پی بگیرد. او چنین آغاز می کند: «آغاز هرگفتار گیریم از نام آن که انجام هرگفتار بدوست، و بستائیم وی را چون از وی نیکوئی شناس شدیم، و سپاس داریم از وی بدان که مارا پذیرای نواخت خود کرد، و بشتابیم در شناخت راه وی چون از شناخت وی همهٔ شتابها آرام گشت و به وی سپاریم خود را چون کار ساز همه اوست... چون حق تعالی و تقدس به لطف و هدایت خویش روان مرا با خرد که فروغ هستی اوست آشنا کرد، تا به آشنایی و پیوند خرد روانم از آیش طبع جسمانی زدوده گشت، و از فروغ خرد فروزان شد و آئینه ای گشت که هستیهای عالم، اصلی و فرعی، گوهر و جزگوهر، آرمیده و جنبنده، زنده و مرده، گویا و ناگویا در وی بنمود و دیده آمد، و در آغاز بینش، دانشها اثر بود و تمثال از هستیهای جهان، و هستیهای جهان، اصل و حقیقت، و بدوم دیدن، هستیهای جهان اثر بود و تمثال و دانشها اصل و حقیقت، و چون نمودن دیدن شد و دیدن دانش و دانش یقین آن که به تفصیل و تمیز و برگزیدن بعضی هستیها را بر

* divine right

بعضی دیگر پرداختم و مرتبهٔ هریک را در وجود باز جستم، از هستیهای جهان گوهران را از حالات و اعراض و صفات بیشتر یافتم که گوهران را هستی خود بود، و هستی حالات و صفات به ایشان بود. و از گوهران بعضی اصول و مفردات بودند، و بعضی فروع و متولد و مرکبات. و مرکبات را مرتبه و فضیلت برتر از مفردات یافتم، چه خاصیت ترکیبشان بود، و از خاصیت مفردات و اصول خویش بهره‌مند بودند. و از متولدات و مرکبات بعضی بی جان بودند و بعضی جانور و جانور را به مرتبه و مقدار فزون یافتم از بی‌جان، که جانور از خاصیت بی‌جان بی‌بهره نبود و به خاصیت جان افزون آمد. و ازگوهران زنده بعضی مردم بودند و بعضی نامردم، و مردم را به مرتبه و فضیلت برتر از نامردم یافتم، چه خاصیت همهٔ گوهران زنده و مرده او را بود، و خاصیت مردمی برسر، و از مردم بعضی سرور و فرمان گزار بودند و بعضی رهی و فرمان پذیر، و فرمانده به مرتبه و فضیلت فزون بود از فرمان پذیر، که‌سروران‌و فرمان گزاران را خاصیت هر مردمی بود. و به خاصیت تدبیر و کارسازی به فرمان فزون بودند... و شریفترین مردمان سروران و پادشاهان بودند ۱۹.» افضل‌الدین کاشانی رسالهٔ خود را در سه گفتار و یک فصل تنظیم کرده است.

در گفتار نخست، در معنی پادشاه، می‌نویسد: پادشاه نامیست باستانی، و شاه در سخن باستان اصل و خداوند باشد، و پادپائیدن و دارندگی یعنی اصل و خداوند پائیدن و دارندگی و نامیست از کار و صفت نامدار شکافته، چون نام سوزنده و برنده آتش و تیغ را، از آن که پائیدن و دارندگی کار و صفت پاینده و کننده و دارنده بود، و پائیدن چیز دور داشتن چیز بود از مخالف وی... پس چون پادشاه نگه دارندهٔ هستیها بود و تمام کنندهٔ ناتمام، و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بود که پادشاه، مخالف هیچ چیز که بدان پادشاه بود نباشد، و هیچ چیز از ایشان مخالف پادشاه نبود ۲۰. در گفتار دوم، به خصلت انسان کامل می‌پردازد و می‌نویسد: شناختن مکارم اخلاق و رذایل اخلاق و طریق رسیدن به مکارم و پاک شدن از رذایل ادب خوانند و فرهنگ. چون شخصی در خاصیت مردمی به ظاهر و

معنی تمام گردد از این علامات بر وی پیدا شوند و نشان کمال معنوی همان شخص کمال یافته بیند و دیگری نتواند شناخت، مگر که هم وی آگهی دهد، که از علامات تمامی مردم، دیدن پیوستگی‌ست با وجود مطلق، که نورالهیت است، و هر موجودی بدان مایه که یافته است هستی بروی درست است، و آگهی از این اتصال نشانی است که خود توان دید ۲۱. سپس توضیح می‌دهد که چون انسانها بنابر طبیعت خود به دیگران نیازمندند باید که برای گردش درست قدرتها ترتیبهایی بدهند و بدینسان «چون شخصی از اشخاص مردم به تائید و عنایت الهی مستعد و آراسته گردد سروری و پادشاهی را بر دیگر اشخاص مردم، شوق و خواهش و آهنگ وی سوی آگهی و بیداری و دانش و خرد باشد» ۲۲. چنین شخصی به نظر او باید باخردمندان و اهل دانش نشست و برخاست داشته باشد. سپس در مورد خصال پادشاه چنین می‌نویسد:

۱) ـ از خصال پادشاه یکی آن است که وی را مخالف نبود که مایهٔ تباهی و ناپایندگی به تضاد و خلاف است.

۲) دیگر خصلت توانگری و بی‌نیازیست. از آنجا که نیازمند پرستنده بود و جویندهٔ آنچه نیاز و ناتمامیش را باطل کند تا بی‌نیاز و تمام گردد و پرستندگی و پادشاهی با هم نپیوندد، و بی‌نیاز و توانگر آنست که هر چه شایستهٔ اوست باوی بود و نیازمند آن که هر چه شایستهٔ خود داند از خود دور بیند و کوشد تا باوی بپیوندد ۲۳.

۳) دیگر خصلت حلم و بردباری است و حلم از شکیبایی خیزد و شکیبائی توانائیست بر قوت شهوانی و غضبی.

۴) دیگر خصلت تواضعست، نباید که پادشاه متکبر باشد، و تکبر زفتی و بخیلی نمودنست به مرتبهٔ خود با دیگری، و تواضع رادی نمودن و سخی شدن به مرتبهٔ بلند خود با فرود خود.

۵) دیگر خصلت شجاعتست؛ نشاید که پادشاه هراسان و بددل بود، چه هراس و ترس از غلبهٔ ضد باشد، و آن را که ضد نبود از ضد نهراسد.

افضل الدین سپس اضافه می کند که خصال فراوان دیگری وجود دارند که نسبت به خصال بالا جنبهٔ فرعی دارند و از این که خصال بالا را بر می شمرد بدان جهت است که روشن کند که اصل و مایهٔ همهٔ خوبیها خرد است و سزاوار آن است که پادشاه از خرد بهره‌مند باشد چه شرط سزاواری خلافت خدای تعالی آگاه بودن‌ست از گمارندهٔ خود ۲۴. بدینسان، پادشاه آرمانی از نظر افضل الدین، پادشاه فیلسوف است و تنها اوست که جانشین واقعی خداست. در گفتار سوم، او کار پادشاه را پروردن می‌داند و پروردن آن است که شایستگان تمامی را به تمامی برساند. و در اینجا دو کار لازم‌ست. یکی آن که شایسته را از هر نظر مدد کند تا بتواند به کمال دست یابد و دیگر آن که هر چه آفت رسیدن به کمال است از وی دور بدارد. و از آنجا که مردم از طریق خرد به کمال دست می یابند باید که مردم با خردمندان نزدیک باشند. پادشاه باید بر وجود و طبع هر صنف از اهل مملکت مطلع باشد و بداند که مردم هر چند در صورت محسوس با هم نزدیک‌اند لکن در شایستگی رسیدن به کمال معنوی دارای تفاوت‌اند. بعضی مستعد کمال‌اند و بعضی نامستعد. بدین گونه، پادشاهی اصلی سازماندهنده است و وظیفهٔ عمدهٔ پادشاه آن است که کسانی را که شایستهٔ دست یافتن به کمال‌اند یاری رساند. او می نویسد: پادشاه تمامتر مردمست و چون بر خود واقف بود بر تمامترین مردم واقف شود و بر نگهداشت تمامی بروی توانا و هر که بر تمام واقف باشد برناقص هم واقف بود و بر نگهداشت استعداد بروی هم توانا چه آن که به تمام رسد از ناتمام کم نیاید. و نیز چون قوت شناخت مراتب در پادشاه به کار بود از اشخاص رعیت بشناسد که هر یک مستعد چه کمالست از کمالات مردم وهر آن که کمالی را مستعد بود جز آن کمال را از وی نجوید که مستعدش بود تا طلبش به مقصود انجامد و تدبیرش ضایع نگردد و آن را که شایستهٔ پیشه‌وری بیند از وی کارگزاری حاکمان نخواهد و مستعد کار شریف را به کار خسیس باز ندارد ۲۵. بنابراین، همهٔ گروهها قادر نیستند به کمال دست یابند و این پادشاه است که باید هر شخصی را به کاری که در خور اوست بگمارد. در خاتمه، افضل‌الدین اشاره دارد که بیشتر پادشاهان را

در حد آرمانی نمی‌داند. و می‌نویسد: و این احوال زیادت‌تر که از پادشاهان ظاهر می‌بود همه برخلاف شرایط سروری و آئین جهانداری دیدم... و انجام چنین پادشاهی بدمار و هلاک ابدی باشد ۲۶.

نظریه‌هایی که از جهان شرقی هلنیسم نشأت می‌گیرند بر آثار صوفیان نیز تاثیر گذاشته‌اند. نجم‌الدین رازی (۶۵۴-۵۷۰) از مشایخ بزرگ تصوف که در زمان تهاجم مغول و از پایگاه یک صوفی می‌نوشت در اثر خود بنام *مرصادالعباد من المبداء الی المعاد* اظهار می‌دارد که والاترین خیر هنگامی است که سلطنت ایمان و سلطنت دنیا در وجود یک فرد متحد شوند. او می‌نویسد: بدانک سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه‌السلام سلطان را سایهٔ خدا خواند، و این هم به معنی خلافت است، زیراک در عالم صورت چون شخصی بربام باشد و سایهٔ او بر زمین افتد، آن سایهٔ او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص باز خوانند، گویند سایهٔ فلان است... اما ملوک دو طایفه‌اند: ملوک دنیا و ملوک دین. آنها که ملوک دنیااند ایشان صورت صفات لطف و قهر خداوی‌اند... و آنها که ملوک دین‌اند ایشان مَظهر و مُظهر صفات لطف و قهر خداوی‌اند... ولیکن سعادت عظمی و دولت کبری در آن است که صاحب همتی را سلطنت مملکت دین و دنیا کرامت کنند که تا خلافت متصرف هر دو مملکت گردد، چنانک داود را علیه‌السلام این مرتبه ارزانی داشتند که «یا داود اناجعلناک خلیفة فی الارض...» حضر جلت درین یک آیت ده حکم ثابت کرده است و ملوک را تنبیه کرده در رسوم جهانداری و حکومت گزاری و آداب سلطنت و آئین معدلت:

۱) اول فرمود ما ترا خلیفه گردانیدیم. اشارت است بدانچ پادشاهی باید که پادشاهی خویش عطای حق شناسد و مملکت را بخشیدهٔ او داند.

۲) انتباهی بود پادشاه را از این اشارت که ما ملک بتودادیم. داند که از کسی دیگر بستد که بدو داد از او هم بستاند روزی و بدیگری دهد.

۳) بداند که پادشاهی خلافت خداست.

۴) فرمود فاحکم بین الناس بالحق. اشارت است بدانچ پادشاه باید که حکومت گزاری میان رعایا بنفس خود کند و تا تواند احکام رعیت بدیگران باز نگذارد که نواب حضرت و امراء دولت را آن شفقت و رأفت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد نتواند بود.

۵) فرمود که حکومت به حق کند، یعنی به راستی وعدل کند میل وجور نکند.

۶) چون به حق کند به فرمان حق کند. اگر چه عدل کند به طبع نکند. به شرع کند، وبرای حق کند نه برای خلق.

۷) فرمود که متابعت هوامکن، که هرکس که متابعت هواکند نتواند کار به فرمان خدا کند.

۸) بازنمود که متابعت هواکردن از راه خدای افتادن است ومخالفت هواکردن راه خدای رفتن است.

۹) هرکه ازراه خدای بیفتاد به تصرف هوا، وبران اصرار نمود مؤدی است به کفر وعذاب شدید. زیراک کفر عبارت ازفراموشی آخرت است وفراموشی خدای وفراموشی غایت شدت عذاب.

۱۰) حق تعالی بازنمود که پادشاهی خلق بامقام ومرتبه نبوت می‌توان کرد. چنانک هم رعایت حقوق جهانداری وجهانگیری وعدل گستری ورعیت پروری کند، وهم حق سلوک راه دین وحفظ معاملات شرع به جای آرد وبه مراسم ولایت وشرایط نبوت قیام نماید، تااصحاب حکم وارباب فرمان را هیچ عذروبهانه نماند که گویند با صورت مملکت دنیا واشتغال به مصالح خلق ازمنافع دینی وفواید سلوک بازماندیم، بل که مملکت تمامترین آلتی است تعبد حق را، وسلطنت بزرگترین وسیلتی است تقرب حضرت را ۲۷. نجم الدین به امامت تاریخی اهمیت نداد و کوشش نکرد رابطه میان خلافت و حکمران دنیوی را بپروراند. از نظر او هر دوی اینان جانشین خدا هستند. سلطان مستقیما ازسوی خدا انتخاب می گردد اما تنها سلطان عادل است که سایه خداست. سلطنت جانشینی خدا ونتیجه پیامبری است. نجم الدین اطاعت ازسلطان فرزانه وعادل را برابر با اطاعت ازخدا وپیامبرش

می داند. درنظراوسلطنت برتر از پیامبری است. آقایی مملکت جهان صفت خداست درحالی که علم وپیامبری صفات پائین تری اند که به خدمتگزاران خداتعلق دارند. ازآنجا که سلطنت جامع است، علم وپیامبری رانیز شامل می شود. اومی نویسد سلیمان علیه السلام ملک خواست وعلم نبوت نخواست وگفت: رب اغفرلی وهب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی انک انت الوهاب. ودرین چندحکمت بود. اول آنک دانست که چون مملکت تمام باشد نبوت وعلم درآن داخل باشد چنانک آدم را بود علیه السلام. چون اورا ملک خلافت تمام داد نبوت وعلم درآن داخل بود فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه: گفت من درزمین خلیفتی می آورم ودرمملکت جهان نایبی می گمارم، نفرمود پیغمبری یا عالمی یا عابدی می آفرینم. وهمچنین با داود علیه السلام فرمود: انا جعلناک خلیفة فی الارض، نفرمود نبیاً یا رسولاً یا عالماً، زیرا در خلافت این جمله داخل باشد. دوم آنک نبوت و علم را چون قوت سلطنت وشوکت مملکت یار بود تصرف وتاثیر آن یکی هزار بود، وعزت دین به تیغ آشکار گردد. سیم آنک چون پادشاه درجهانداری بارعیت به عدل گستری وانصاف پروری زندگانی کند، و ظالمان را ازظلم وفاسقان را ازفسق منع فرماید. وضعفا را تقویت واقویا را تربیت دهد وعلما را موقر دارد تابر تعلم شریعت حریص گردند وبه صلحا تبرک وتیمن جوید تادرصلاح وطاعت راغب تر شوند واقامت امر معروف ونهی منکر فرماید... چهارم آنک مملکت وسلطنت آلتی تمامترین است تحصیل مرادات نفس واستیفاء لذات وشهوات اورا. آن را که مکنت هوای نفس راندن نباشد، هوای نفس نراند وطاعت کند اگر چه ثواب باشد ولیکن نه چون آن کس را که اسباب هواراندن بانواع میسر باشد، قدم برسرجمله نهد و خالصاً مخلصاً برای تقرب به حق ترک شهوت ولذت وهوای نفس کند. اورا به عدد هرآلتی وقوتی که درهوا راندن باشد چون نراند وبدان تقرب جوید قربتی ودرجتی ومرتبتی درحضرت حاصل شود... پنجم آنک مملکت وسلطنت پرورش صفات ذمیمه وحمیده را کامل ترین آلتی است وعظیم ترین عدتی تانفس را اگر بدین آلات پرورش دهند درصفات ذمیمه به مقامی رسد که دعوی خدایی کند واین نهایت صفات ذمیمه است...

همچنین نفس را اگر بدین آلات درصفات حمیدّه پرورش دهند، به مقامی رسد که متخلق به اخلاق حق شود، ومتصف به صفات ربوبیت گردد واین نهایت صفات حمیده وکمال دین است ۲۸...

ازنظرنجم الدین، نخستین نقش پادشاه آن است که باعدالت به داوری دربارهٔ مردمان بنشیند ودومین آن است که کافر وشریر وملحد را مطیع کند وبه کیفر رساند. کیفر وپاداش دراینجا تنها جنبه اخلاقی دارند. نجم الدین به صراحت ازجدایی میان امور مذهبی ودنیوی صحبت نمی کند، اما گاهی این جدایی را منظور می کند. درمعنایی وسیع می توان گفت که دراثر اومذهب فراتر ازحوزهٔ دنیوی می رود، ونباید مذهب را به آن شکلی که دریک حکومت دینی مرسوم است با دولت یکی دانست. حاکمیت پادشاه اورا موظف می کرد که عدل بگستراند ودررفاه رعایای خود بکوشد. می نویسد: پادشاه باید پناهگاه مظلومان باشد تابرایشان ظلمی وحیفی نرود ازهیچ ظالمی. ولیکن هروقت که این حیف وظلم ازسلطان رود ظل اللهی چگونه تصور توان کرد، وخلافت کجا میسرشود؟

دارو سبب درد شد اینجا چه امیدست

زایل شدن عارضه وصحت بیمار

مقصود آنک چون پادشاه به فرمان حق قیام نماید، وازمتابعت هوا اجتناب کند ورعایا را درپناه دولت وحصن حراست وکنف سیاست سلطنت خویش آورد، و داد بندگی درپادشاهی بدهد، شایستگی خلافت حق گیرد، وخلاصه آفرینش گردد که مقصود ازآفرینش سر خلافت بود: انی جاعل فی الارض خلیفة. و اگر به ظلم وجور و متابعت هوا و مخالفت خدای مشغول شود، صورت قهر و غضب خدای باشد، و ابلیس وقت خویش بود، مستوجب لعنت ابدی گردد که الالعنتة الله علی الظالمین ۲۹. سرانجام باید گفت نظریهٔ نجم الدین کمتر ازنظریهٔ شیعهٔ رسمی مطلق گرا نیست. همان فروض مربوط به کمال وبی عیب بودن مطرح می شوند وبه همان روال نیز هیچ گونه نیازی به توجیه قدرت دیده نمی شود.

گرایش ذاتی به حکومت مطلق درنظریهٔ اسلامی که با افکار ناشی از دریافتهای ایران پیش از اسلام دربارهٔ نهاد حکومت تحکیم شده است، با نظریهٔ امامت درشیعه وتفکرات صوفیان دوباره تقویت می گردد. این نظریه همراه با اعتقاد به لزوم اطاعت ازحکومت، حتی اگر برپایه های زور بناشده باشد، درآثار فیلسوفان منعکس می شود وبه طبیعت خودسرانهٔ سازمان سیاسی درقرون وسطی کمک می رساند.

امام محمدبن عمررازی ملقب به فخرالدین ومعروف به امام فخر (۵۴۴ـ۶۰۶) نیز تحت تاثیر فلسفهٔ یونانی بود ونظریهٔ پادشاه فیلسوف درمرکز توجه اثرش بنام *حدایق الانوار فی حقایق الاسرار* قرار داشت. به نظراو، نظم جهان نیاز به فردخردمند یا پادشاهی به عنوان جانشین خدا دارد تاطبیعت غارتگرانهٔ مردمان را مهار کند. این پادشاه سایهٔ خداست ونایب پیامبر ودرحد امکان باید درتمامی احوال مانند پیامبر باشد. فخرالدین صفات مختلفی برای پادشاه برمی شمرد که برخی از آنها چنین اند:

ـ پادشاه باید حلیم باشد. اگر پادشاه به انتقام مشغول شود اعظم خلق دشمن اومی شوند وبه اضطراب درعالم وتفرقهٔ مردمان می انجامد.

ـ پادشاه باید کریم باشد چنان که دنیا درنظراوبی ارزش باشد.

ـ اندیشهٔ پادشاه باید برقول وفعل اوغالب باشد. افعال پادشاهان باید منطبق با عقل وفکر صحیح باشد.

ـ پادشاه باید درعفو کردن درنگ نکند ودرعقوبت کردن تأمل کند.

ـ پادشاه باید نسبت به رعیت مهربان ودلسوز باشد.

ـ پادشاه باید باعالمان همنشینی کند. کارپادشاه سیاست کردن ظاهر است وکارعالم سیاست کردن باطن ونظام وقوام عالم متکی به وجود هردوی آنهاست.

ـ پادشاه نه آنقدرباید مهیب باشد که ازترس باوی سخن نگویند ونه آنقدرحلیم که هرکس هرچه خواست باوی بگوید ۳۵.

فخرالدین به وظایف عملی حکمران وبه سازگاری نظریه اسلامی با واقعیت سیاسی توجه داشت. ازاین رو به نظراوبرای امام الزام آور نبود که ازمصونیت الهی ازگناه برخوردار باشد. ازآن گذشته، درغیبت شخصی که صفات پادشاه فیلسوف دروجودش یافت شود، فرد دیگری را برای حکمرانی باید انتخاب کرد ودراین انتخاب توجه اصلی باید درجهت نگاهداری صلح باشد. دراینجا قابلیت درحکمرانی مقدم برمعرفت است. چنانچه انتخاب مردفرزانه موجب آشوب نشود، انتخاب اودرست است وگرنه باید انتخاب شخصی را که ازنظرفرزانگی پائینتر است مرجع دانست. فخرالدین معتقد است که در صورت بروز اختلاف طرف غالب را باید مرجع دانست وشری را که به طرف دیگر می رسد نادیده گرفت. فخرالدین بدگفتن دربارهٔ پادشاه ظالم را حرام می داند، زیرا هرچند که پادشاه ظالم باشد خیری که ازوجود اوحاصل می شود بیشتر ازشری است که ازوجودش حاصل می شود. فخرالدین حق تصمیم را ازآن قویتر می دانست وهر آن کس را که می توانست نظر خود را غالب گرداند محق می شمرد.

خواجه نصیرالدین طوسی دررشد دادن نظریه مشروطیت دارای اهمیت بیشتری ازنجم الدین وفخرالدین است. اودرسال ۵۹۷ به دنیا آمد ودرسال ۶۷۲ وفات یافت. پیرو مذهب شیعه بود وپیش علماء واستادانی درس خواند که آنان نیز شیعی بودند. ازطریق فارابی ودیگران به شدت ازفلسفهٔ یونان تاثیر پذیرفت. اثر مهم فلسفی او *اخلاق ناصری* نام دارد که پیش از سقوط خلافت نوشته شده است وخود مؤلف درنسخه ای تصریح می کند که درسال ۶۳۲ ازتحریر آن فراغت یافته است. خواجه نصیر سه چیز را برای حفظ مساوات و عدالت میان اعضاء امت مهم می دانست: ناموسی الهی که می بایست بزرگترین داور باشد وهمگان از آن اطاعت کنند، داور دوم یا حاکم که می بایست خود را با داور نخست تطبیق دهد وسوم نظامی پولی که ازداور دوم تبعیت می کند.

خواجه نصیر دراین باره می نویسد: عادل کسی بود که مناسبت ومساوات می

دهد چیزهای نامتناسب ونامتساوی را مثلا اگر خطی مستقیم به دوقسمت مختلف کنند وخواهند که باحد مساوات برند هرآینه مقداری از زاید نقصان باید کرد وبرناقص زیادت کرد تاتساوی حاصل آید وقلت وکثرت ونقصان وزیادت منتفی گردد، واین کسی را میسر شود که بر طبیعت وسط واقف باشد.. وتعیین کنندهٔ اوساط در هر چیزی، تابه معرفت آن رد چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت واضع تساوی و عدالت ناموس الهی است، چه منبع وحدت اوست تعالی ذکره. و چون مردم مدنی بالطبع است و معیشت او جز به تعاون ممکن نه و تعاون موقوف بود بر آن که بعضی خدمت بعضی کنند، و از بعضی بستانند و به بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود، چه نجار چون عمل خود به صباغ دهد و صباغ عمل خود به او، تکافی حاصل بود و تواند بود که عمل نجار از عمل صباغ بیشتر بود یا بهتر و بر عکس، پس به ضرورت به متوسطی و مقومی احتیاج افتاد، و آن دینار است، پس دینار عادل و متوسط است میان خلق، لکن عادلی صامت و احتیاج به عادلی ناطق باقی، تا اگر استقامت متعاوضان به دینار که صامت حاصل نیاید از عادل ناطق استعانت طلبند، و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود، و ناطق انسان است. پس از این روی به حاکمی حاجت افتاد. و از این مباحثه معلوم شود که حفظ عدالت در میان خلق بی این سه چیز صورت نبندد، یعنی ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار ۳۱. جائر از نظر خواجه نصیر کسی است که ابطال تساوی کند. با توجه به سخن ارسطو و قواعد گذشته جائر را سه نوع می‌داند: اول جائر اعظم است و آن کسی است که از ناموس الهی فرمانبرداری نکند، دوم جائر اوسط است و آن کسی است که از حاکم اطاعت نبرد و سوم جائر اصغر است و آن کسی است که به حکم دینار عمل نکند. فساد ناشی از نوع سوم غصب و نهب اموال و دزدی و جنایت است ولی فسادی که از دو نوع اول و دوم ناشی می‌شود عظیم‌تر و بزرگتر است۳۲. به نظر خواجه نصیر انسانها بالطبع ناچارند با همنوعان خود اجتماع کنند. از آنجا که وجود نوع بدون معاونت ممکن نمی‌شود و معاونت بدون اجتماع محال است، پس نوع انسان

بالطبع به اجتماع نیازمند است و این نوع اجتماع را تمدن می‌نامند. تمدن مشتق از مدینه است و مدینه موضع اجتماع اشخاصی است که با انواع حرفه و صناعت اسباب معیشت خود را فراهم می‌آورند. اما اگر انسانها را به حال خود رها کنند تعاون ایشان ممکن نمی‌شود. متغلب و چیره شونده همه را بندهٔ خود می‌کند و حریص به همهٔ اموال میل می‌کند. از این رو نوعی تدبیر لازمست که هر کسی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع کند و به حق خویش برساند و دست افراد را از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند. و این تدبیر را سیاست می‌گویند[۳۳].
خواجه نصیرالدین، سپس چنین می‌نویسد: در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد، پس اگر این تدبیر بر وفق وجوب و قاعدهٔ حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص به قوت است آن را سیاست الهی خوانند، والا به چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافت کنند. و حکیم اقسام سیاسات بسیط چهار نهاده است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت. اما سیاست ملک، تدبیر جماعت بود بر وجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند، و اما سیاست غلبه، تدبیر امور اخسا بود و آن را سیاست خساست گویند، و اما سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به اقتنای کرامات موسوم باشند، و اما سیاست جماعت، تدبیر فرق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد. و سیاست ملک این سیاسات دیگر را بر اهالی آن موزع گرداند و هر صنفی را به سیاست خاص خود مؤاخذت کند تا کمال ایشان از قوت، به فعل آید، پس آن سیاست، سیاست سیاسات بود. و تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر بر این وجه بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این

شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند، و اوضاع او را ناموس الهی و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت، و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: هم اصحاب القوی العظیمة الفائقه. و ارسطاطالیس گفته است که هم الذین عنایة الله بهم اکثر ۳۴.

از نظر خواجه نصیر برای تنظیم امور به شخصی احتیاج است که با تائید الهی از دیگران ممتاز باشد تا تکمیل ایشان برای او میسر شود. قدما چنین شخصی را ملک علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک و نوآوران او را امام و فعل او را امامت. خواجه نصیر ادامه می‌دهد که افلاطون چنین شخصی را مدبر عالم می‌خواند و ارسطو انسان مدنی یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت می‌گیرد. به نظر خواجه نصیر در هر روزگار و قرنی به قانونگزار احتیاج نیست زیرا که یک وضع برای ادوار بسیار کفایت می‌کند، اما در هر روزگار به مدبری احتیاج است تا با تدبیر، امور جماعت را تنظیم و در جهت حفظ ناموس اقدام کند و مردمان را وادار کند تا مراسم آن را بجای آورند. این مدبر دارای ولایت تصرف در جزئیات امور بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار است ۳۵.

خواجه نصیرالدین طوسی از طبقه بندی فارابی در مورد تمدنها پیروی کرد و بین مدینهٔ فاضله و مدینهٔ غیر فاضله تفاوت گذاشت. او می‌نویسد: و چون افعال ارادی انسان منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم، یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینهٔ فاضله خوانند و دوم را مدینهٔ غیر فاضله. و مدینهٔ فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. و اما مدینهٔ غیر فاضله سه نوع بود، یکی آن که اجزای مدینه، یعنی اشخاص انسانی، از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان تتبع قوتی بود از قوای دیگر و آن را مدینهٔ جاهله خوانند، و دوم آن که از استعمال قوت نطقی خالی نباشد، اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند و موجب تمدن شده، و آن را مدینهٔ فاسقه خوانند، و سیم آن که از نقصان قوت فکری با خود قانونی در تخیل آورده

باشند. و آن را فضیلت نام نهاده، و بنابر آن تمدن ساخته، و آن را مدینهٔ ضاله خوانند. و هریکی از این مدن منشعب شود به شعب نامتناهی، چه باطل و شر را نهایتی نبود... و اما مدینهٔ فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات وازالت شرور مقدر بود۳۶.

در چارچوب مدینهٔ فاضله، شهروندان دارای نقشهای متفاوتند و مراتب فکری مختلفی وجود دارد. بسان فارابی او نیز می‌اندیشد که مدینهٔ فاضله می‌تواند از مردمان ملل و مذاهب مختلف ترکیب گردد، در حالی که چنین چیزی در مدینهٔ غیر فاضله وجود ندارد. رهبری آرمانی مدینهٔ فاضله باید در دست پادشاه فیلسوف باشد تا تحت رهبری او هر طبقه در جای مناسب خود قرار گیرد و هر فرد به کار مناسب خود گمارده شود. بدینسان، هر کدام می‌توانند با توجه به امکانات خود به کمال دست یابند. او دربارهٔ سیرت ملوک می‌نویسد: سیاست ملک که ریاست ریاسات باشد بر دو گونه بود و هر یکی را غرضی باشد و لازمی. اما اقسام سیاسات: یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق و لازمش نیل سعادت، و دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت. وسائس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن را مالک شهوت دارد، وسائس دوم تمسک به جور کند و رعیت را بجای خول و عبید دارد و مدینه برشرور عام کند و خویشتن را بندهٔ شهوت دارد. و خیرات عامه امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن. و شرور عامه خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن. و مردمان در هر دو حال نظر برملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته اند که الناس علی دین ملوکهم و الناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم، و یکی از ملوک گوید نحن الزمان ۳۷.» سپس می نویسد که طالب ملک باید مستجمع هفت خصلت باشد:۱) ابوت، چه حسب موجب استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت در چشمها باشد به آسانی.۲) علو همت، و آن بعد

از تهذیب قوای نفسانی و تعدیل غضب و قمع شهوت حاصل آید.۳) متانت رای، و آن به نظر دقیق و بحث بسیار و فکر صحیح و تجارب مرضی و اعتبار از حال گذشتگان پدید آید.۴) عزیمت تمام، که آن را عزم الرجال و عزم الملوک گویند، و این فضیلتی بود که از ترکب رای صحیح و ثبات تام حاصل آید، و اکتساب هیچ فضیلت و اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود، و خود اصل باب در نیل خیرات اینست و ملوک محتاج‌ترین خلق باشند بدان...۵) صبر بر مقاسات شداید و ملازمت طلب بی سآمت و ملالت که مفتاح همهٔ مطالب صبر بود...۶) یسار.۷) اعوان صالح. و از این خصال ابوت ضروری نباشد و اگر چه آن را تاثیری عظیم بود. و یسار و اعوان به توسط چهار خصلت دیگر یعنی همت و رای و عزیمت و صبر اکتساب توان کرد۳۸.

مفهوم جامعه و حکومت در مدینهٔ فاضله و انواع مختلف مدینهٔ غیر فاضله جنبهٔ خاص اسلامی ندارد بلکه با دادن امتیازهایی از هر حیث به نظریهٔ اسلامی دگرگونیها و تغییرهایی یافته است. از نظر خواجه نصیرالدین مذهب و حکومت مکمل یکدیگرند. هیچ یک نمی‌تواند بدون دیگری به کمال دست یابد یا به حیات ادامه دهد. دولت آرمانی او یک دولت تئوکراتیک نبود: مذهب و دولت الزاما یکی نبود. اما به هر حال از آنجا که پایهٔ استدلال او مبتنی بر وجود یک حکمران عالی است که توسط خدا تعیین می‌شود و مستقیما در برابر او مسئول است، در جریان اصلی سنت فراکلاسیک اسلامی باقی ماند با قبول این فرض امکان ایجاد تنش ثمربخشی را میان چیزهایی که خدایی‌اند و چیزهایی که به قیصر تعلق دارند، محدود ساخت و به این وسیله به صورتی نالازم همهٔ اعمال حکومت را مجاز دانست.

تحولات مختلفی که در بالا ترسیم شد، نشان می‌دهد که نظریهٔ نهاد حکومت در قرن سیزدهم میلادی از آرمان قرن نخست فاصلهٔ بسیار گرفته است، در نتیجه هنگامی که خلافت توسط مغول متلاشی شد، یک سازگاری ریشه‌ای در نظریه لازم نمی‌بود، زیرا امامت تاریخی واقعا پیش از این واقعه نادیده پنداشته شده برد.

موقعیت حاکم دنیوی در عمل اندکی تغییر یافت زیرا خلافت مدتی پیش از آن به عنوان یک نهاد موثر سیاسی باز ایستاده بود.

محمدبن محمودآملی در کتاب *نفائس الفنون فی‌عرائس العیون* که در سال ۷۳۵ هجری نوشته شده فصلی را به نظریهٔ سیاسی اختصاص داده است که تقریبا با آنچه که در *اخلاق ناصری* آمده، شباهت دارد. شرح محمدبن محمودآملی درباره هدف مدینهٔ فاضله واضح‌تر از *اخلاق ناصری* است. او اظهار می‌دارد که مدینه فاضله جامعهٔ مردمانی است که کوشش‌هایشان وقف اشاعهٔ خوب و از میان برداشتن شر می شود. به ناچار آنان باید دارای دوشایستگی مشترک باشند: اعمال مشترک دربارهٔ هدف ومعنای زندگی وراه مشترک درتحصیل کمال. هرآنچه ازآنان ناشی می شود باید متوجه پیروزی خردباشد وباقوانین عدالت وخواستهای نظام خوب اداری به نحوی هماهنگ باشد که با وجود همه تفاوتها بین افرادوموقعیتها مقصد اعمال تمامی گروه بتواند واحد باشد وراه آنان با یکدیگر مطابقت کند.

ادیب شهاب الدین عبدالله بن عزالدین فضل‌الله شیرازی، ملقب به وصاف الحضره (۷۰۳ـ۱۶هجری)، کتابی معروف دارد به نام *تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار* که به *تاریخ وصاف* شهرت یافته است. تألیف این کتاب درسال ۶۹۹ هجری آغاز شد که توسط رشیدالدین فضل‌الله قسمتی از آن به عرض غازان خان وقسمتی دیگر به عرض اولجایتو سلطان خدابنده رسید. دراثروصاف به جماعت صدراسلام یا امامت تاریخی هیچ اشاره‌ای نمی شود ودربقیه موارد تفاوت میان اثر او با آثار پیش از مغول در زمینهٔ نهاد حکومت بیشتر برسر تاکیدهاست تا محتوی. نظریهٔ او، همچون دیگر نویسندگان اسلامی، مبتنی بریک استنباط متافیزیکی ازجهان است، تاثیر کمی ازسنت پیش ازاسلام ایران پذیرفته است وعنصرنظام مطلق آئین درمقایسه با نظام الملک ونجم الدین ونصیرالدین کمتر مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند مستقیماً حکمران را منصوب می کند و حکمران سایهٔ خدا در زمین است. اطاعت از پادشاه یک دستور الهی است. هدف

حکومت پادشاه تنظیم امور جهان است به نحوی که مذهب شکوفا شود. وصاف تاحدی به جدایی چیزهایی که به خدا متعلق اند وچیزهایی که به امپراطور تعلق دارند، قائل بود. اوحکمران را هشدار داد که پادشاهان کامل قصور وکوتاهی درخدمت کردن به پروردگار را به بهانهٔ گرفتاری درامور سلطنت جایز نمی دانند. وظیفه عالی حکمران حکومت است وبه نظروصاف دراین راه حکمران باید ثبات واستحکام دررفتار داشته باشد. وصاف امکان نصیحت کردن پادشاه را توسط مقامات نادیده نمی گیرد، اما اورا ازاین که بی جهت تحت نفوذ دیگران درآید برحذر می دارد. فضیلتهای حکمران، اخلاقی وسیاسی اند وضمانت اجرایی دربرابر او جنبه اخلاقی دارد. عدالت اهمیتی پایه‌ای دارد. حکمران باید که با گذشت باشد زیرا مردمان درضعف وسستی خودتنها با عدالت راضی نمی شوند بلکه انتظار لطف ورحمت نیز دارند. ازآنجا که تلافی منصفانهٔ شرارت یکی ازاصول شریعت است برپادشاه فرض است که کیفرکند اما به هرحال این امر به نظروصاف باید با احسان ونیکی اعتدال یابد. علما وشیوخ باید به پادشاه دسترسی داشته باشند ودلگرمی یابند. نقش کلیدی را به نظراوباید به وزیرسپرد. این نکته درنظریهٔ نظام الملک، نجم الدین ودیگران نیز منعکس است. وصاف اما دراین نکته با بیشتر پیشینیان خود تفاوت دارد و معتقد است که وزیر باید از اعتماد کامل برخوردار باشد.

اصلاحی که درنظریهٔ سلطنت درکاروصاف بعمل آمده بازتاب تغییری است که در عمل رخ داده است. گرایش به ترک مفهوم دولت مذهبی (تئوکراتیک) پیش از تهاجم مغول آغاز گشت. دردوران حکومت ایلخانان، پیش از گرویدن آنان به مذهب اسلام، امور دنیوی ومذهبی از یکدیگر جدا شده بودند. طبقات مذهبی چون قاضیان، دانشمندان (علما) وعلویان به موجب یرلیغ (فرمان) چنگیزخان ازامتیازات خاصی برخوردار بودند وازپرداخت مالیات معاف بودند. ازسوی دیگر دوعامل موجب کاهش نفوذ طبقات مذهبی شد، یکی گسترش حوزهٔ قضایی عرف و دیگر سازمان اداری قانون عادی که منحصراً دراختیار مقامات دنیوی قرار داشت. درحالی که قبل از آن دردوره سلجوقیان بزرگ، وپیشتر توسط قاضیان ادار، می

شد. ازاین گذشته دردوره گیخاتو (۴ـ۶۹۰) مشاغل مذهبی به انضمام شغل قاضی به برنده مقاطعه فروخته می‌شد. در *تاریخ مبارک غازانی* پس از شرحی دربارهٔ نابسامانیهای قضایی دراین باره چنین می آید: «هرامیری وبزرگی حمایت یکی ازیشان کردی و بهر مدت یکی قاضی شدی و دیگری معزول و بعضی بجایی رسانیدند که عمل قضا را به ضمان می ستدند وقاضی باید که به شفاعت والحاح اورا قضا دهند وچیزی ازکس نستانند چون قضا به ضمان ومقاطعه گیرد توان دانست که حال برچه وجه باشد واین معنی درزمان گیخاتون که صدرالدین وزیراوبود ونام خودصدرجهان کرده وبرادرش قاضی القضاة ولقب اوقطب جهان کرده وشیخ محمود نیز شیخ المشایخ گشته وبعضی ازامور دینی بوی تعلق گرفت و به غایت کمال رسیده بود واشغال شرعی را به مقاطعه می دادند ۳۹...».

پس از گرویدن ایلخانان به اسلام کوششی درجهت ادغام مجدد نهاد مذهبی درسازمان اداری دولت صورت گرفت واین تحولی بود که دردورهٔ صفویه به اوج خود رسید. در دورهٔ محمودغازان (۷۰۳ـ۶۹۴) قاضیان با دیوان مظالم دوباره پیوند یافتند. دریرلیغی که یک قاضی ایالتی را منصوب می کرد چنین می آید: «دیگر دعوی که میان دومغول باشد یامیان یک مغول ویک مسلمان ودیگر قضایا که قطع و فصل آن مشکل باشد فرمودیم تا در هر ماهی دو روز شحانی وملوک وبیتکچیان (محاسب یا مأمور مالی) وقضاة وعلویان ودانشمندان درمسجد جامع به دیوان المطالعه جمع شوند ودعاوی به جمعیت بشنوند وبکنه آن رسیده به موجبِ حکم شریعت به فیصل رسانند ومکتوب نویسند وسجل کرده خطهای خودبه گواهی بنویسند تا بعد از آن هیچ آفریده را مجال طعن نباشد وابطال نتواند کرد ۴۰...».

غازان همچنین توجه خاصی به سادات مبذول می داشت. معافیت مالیاتی قاضیان را که یاسای چنگیز خان برایشان قائل شده بود، تائید کردوفوق العاده های سالیانه‌ای نیز به آنان اختصاص داد. جالب توجه است که غازان به هنگام تذکر به قاضیان، شیوخ، زاهدان، علما ومفتیان دربارهٔ مسئولیت‌ها ووظیفه‌هایشان،

اشاره ای نداشت که اینان به عنوان نایب او عمل کنند. قاضیان برای اجرای احکام خود بسان گذشته متکی به مقامات حکومت دنیوی بودند. در یرلیغ یادشده که یک قاضی ایالتی را منصوب می کند، آمده است که شحنهٔ ولایت بایستی هرکسی را که باقاضی با بی احترامی رفتار کند به کیفربرساند. همچنین قابل توجه است که اواز قاضیان خواسته است تاچنانچه برخلاف شریعت ویا موازین خردرفتار کند، او او مواخذه کنند. در این باره در *تاریخ مبارک غازانی* چنین آمده است: «واگر من چیزی خلاف شرع وعقل کنم مراتنبیه واعلام کنید وحقیقت دانید که سخن شما وقتی در من اثر کند و مقبول و مسموع افتد که معنی شما با دعوی موافق و مطابق باشد چه درآن وقت سخن ازسرصدق وصفا وقوت نفس گویید وهراینه موثر آید متابعت راستی به واسطهٔ سخن شما مرا و هم شما را موجب ثواب وثنا باشد وعالمیانرا ازآن آسایش رسد واگر نه چنین بود سخن شمادرمن اثرنکند واتش غضب من برشما افروخته گردد وبدان سبب مرا وشمارا وعموم خلائق را زیان رسد ۴۱».

دردوران تیموریان دگرگونیهایی ازاین قبیل درنظریه ونهاد حکومت، عمدتا جنبهٔ تاکیدی داشتند. حکمران هنوز به عنوان سایهٔ خدا درزمین مطرح بود. نظام الدین شنب غازانی معروف به شامی از مورخان ونویسندگان نیمهٔ دوم قرن هشتم واوایل قرن نهم هجری است. اثرمهم اوکتاب *ظفرنامه* است که درشرح حال تیمور گورکان نوشته است. شامی در *ظفرنامه* اظهار می‌دارد که بکار بردن جبر به سبب بی میلی مردمان درگوش فرادادن به سخن خدا لازم می آید. بنابراین پادشاهان به دنبال پیامبران آمدند ونقش قدرت دنیوی آن است که ادمی را به سوی کتاب خدا بیاورد. درغیاب پادشاهی که سایهٔ خداست نمی توان نظم را درمملکت برقرار ساخت وقوانین کیفروقانون عدالت رامستقرکرد. اهمیتی که به اجرای کیفرتوسط حکمران داده شده است درسندی به تاریخ ۸۱۷ هجری مشاهده می شود که به موجب آن میرزا بایسنقر مسئولیت حوزهٔ وسیعی را که شامل طوس، مشهد، مازندران، گرگان ونقاط مختلف دیگری می شد عهده دار گردید. دراین سند براهمیت ارتش

نیز تاکید شده است. همانند دورهٔ ایلخانان، سادات و علماء احترام خاصی داشتند و در شرفیابیهای تیمور مقدم بر دیگر طبقات بودند. به طور کلی در اواخر دورهٔ تیموریان گرایشی به بازگشت به نظریهٔ مشروطیت که در آثار نویسندگان پیشین بود، مشاهده می‌شود. شاید بهترین اثر شناخته شده این دوره *اخلاق جلالی* از جلال الدین دوانی است که باز پرداخت *اخلاق ناصری* خواجه نصیر طوسی است. این اثر در حدود سال ۱۴۷۰ میلادی نوشته شده است و تاثیر بزرگی در جهان شرقی اسلام داشته است و *لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق* نام دارد.

مولانا جلال الدین دوانی در عهد سلاطین آق‌قویونلو قضاوت فارس را به عهده داشته است و به همین علت وارث نظریهٔ اسلام سنی بوده است ولی با این وجود او کار نصیرالدین طوسی را پی گرفت. ملک الشعرا بهار می‌نویسد وی در علت تشیع خود رساله ای دارد به فارسی موسوم به «نورالهدایه» و معلوم می‌شود ملا جلال قبل از این تاریخ ظاهرا در اواخر عمر و مقارن ظهور صفویه (اوایل قرن دهم) مذهب اشاعره داشته است و در آخر به مذهب شیعهٔ امامیه گرویده است ۴۲. او نیز مانند خواجه نصیرالدین طوسی در بارهٔ ضرورت وجود یک قانون عالی، یک حکمران و یک نظام پولی بحث می‌کند. در بارهٔ عدالت می‌نویسد: «مدار عدالت بر حفظ مناسبت است که راجع با وحدت می‌شود پس چون اعتبار عدالت در اموری که ملاک انتظام معاشست نمایند سه نحو از اعتبار ظاهر شود چه امور مذکوره سه نوعست یکی آنچه تعلق قسمت اموال و کرامات دارد، دوم آنچه متعلق به معاملات و معاوضاتست سوم آنچه تعلق بتأدیبات و سیاسات دارد و تناسب در هر سه صورت بکار دارند... نسبت امور مختلفه الماهیة به همدیگر بی توسط امری وجدانی که محک اعتبار عیار هر دو طرف تواند بود منتظم نشود و پس بنابرین حاجت بتوسط و نیاز حاصل شود و آنرا عادل متوسط خوانند لیکن صامتست و احتیاج به عادلی ناطق دارد که آن پادشاه عادلست، پس حضرت حق، پادشاه را برگزید و تائید او به شمشیر فرمود تا اگر کسی به عدالت دینار منقاد نشود و زیادت

از حق خود طلبد و پای از جادهٔ استقامت بیرون نهد به شمشیر قاطع او را بسر براه سازد پس حفظ عدالت به سه چیز صورت بندد یکی شریعت مقدسهٔ الهی، دوم پادشاه عادل، سوم دینار، چنان که حکما گفته اند ناموس اکبر شریعتست و ناموس دوم سلطانست که تابع شریعتست چه الدین و المللک توامان و ناموس سوم دینارست و ناموس در لغت ایشان تدبیر و سیاستست. پس شریعت که ناموس اکبرست متبوع کلست و پادشاه را که ناموس دوم‌ست اقتداء باو می باید کرد و ناموس سوم را که دینارست در فرمان ناموس دوم که پادشاهست می باید بود و در نص کلام حقائق آلام اشارتی باین معنیست آنجا که می‌فرماید و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه باس شدید و منافع للناس. چه کتاب اشارتست به‌شریعت و میزان به آنچه معیار مقادیر اشیاء و آلت معرفت نسب امور متفاوت به همدگر شود و دینار در آن داخلست و حدید به شمشیر که در قبضهٔ اقتدار پادشاه کینه‌گزار سیاست کردار باشد و بر منوال این سخنان جائر سه باشد اول جائر اعظم که ناموس الهی را طاعت ننماید و او را کافر و فاسق خوانند، دوم جائر اوسط که پادشاه زمان را اطاعت و متابعت نکند و او را باغی (نافرمان) و طاغی گویند، سوم جائر اصغر که بر راه عدالت که مقتضای دینارست نرود و زیادت از حق خود طلبد و او را خائن و سارق خوانند و فساد آن دو جائر اعظمست از جائر سوم چه هر کس که از دائرهٔ انقیاد اوامر و نواهی شریعت الهی بیرون آید هر آینه اطاعت هیچکدام از آن دو ناموس دیگر ازو چشم نتوان داشت و همه فسادها ازو متولد تواند شد و آن که از حیطهٔ فرمان پادشاه زمان بیرون رود به مقتضای نص و اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم از ربقه اطاعت پادشاه حقیقی بیرون رفته باشد و همهٔ مفاسد ازو متوقع باشد و بر همه کس به قدر امکان دفع او واجب باشد ۴۳.» به نظر دوانی عدالت سلطان بر تمام وجوه عدالت احاطه دارد «چه بی عدالت پادشاهی هیچ کس را مکنت رعایت عدالت نتواند بود... اگر سلطان عدالت ورزد در ثواب هر طاعت که از رعایا صادر شود شریک باشد و اگر ظلم نماید در وبال هر معصیت با ایشان مساهم ۴۴.» او سپس به نقل از امام غزالی

می‌نویسد «که چون غضب شخص را از حال خود بیرون می‌برد پس بر سلطان واجب باشد که در حال غضب حکم بر عقوبت هیچ مسلمان نکند زیرا که شاید به سبب غضب تجاوز نماید از آنچه مستحق آنست و در عقوبت او حظ نفس خود خواهد ۴۵.» قانون از نظر او شریعت است و حاکم شخصی است که با حمایت پروردگار از دیگران ممتاز شده است و به سبب دارا بودن چنین کیفیتهایی قادر است افراد را به سوی کمال هدایت کند و نظم بهتری به آنان معرفی کند. حکومت صالح از نظر او امامت است و هر حکمران صالحی از حق ویژهٔ استفاده از لقب خلیفه برخوردار است. او در این باره می‌نویسد: «انسان محتاج است به اجتماع با بنی نوع و آن را تمدن گویند و آن مشتقست از مدینه یعنی اجتماع در مدینه و مراد به مدینه درین مقام نه ابنیه و جدرانست (دیوارها) بلکه... مراد اجتماع عامست که مودی بانتظام امور بر وجهی لائق تواند شد و اینست معنی آنچه حکما گفته‌اند انسان مدنی بالطبع‌ست یعنی محتاجست بالطبع به اجتماع مخصوص که آن را تمدن خوانند و چون دواعی (خواهشها، انگیزه‌ها) طبائع مختلف است و همه نفوس مجبولند (طبعی، فطری) بر طلب نفع خود اگر ایشان را به طبع خود باز گذارند تعاون ایشان منتظم نگردد چه هر یک برای نفع خود اضرار دیگران نماید و مودی به تنازع گردد و با فنا و افساد همدیگر مشغول شوند پس البته تدبیری باید که هر یک را به آنچه حق اوست راضی گردانند و دست تعدی از همدیگر کوتاه دارند و آن تدبیر را سیاست عظمی خوانند و درین باب چنانچه ارباب عدالت گفته شد احتیاجست به ناموس و حاکم و دینار. اما ناموس صاحب آن شخصی باشد که هر الهام و وحی الهی از دیگران ممتاز باشد تا در وظائف عبادات و احکام معاملات چنانچه مودی به صلاح معاش و معاد باشد تعیین فرماید و این شخص را حکما صاحب ناموس خوانند و احکام او را ناموس و در عرف متاخران نبی و شارع، و احکام او را شریعت، و افلاطون در شأن ایشان گفته هم اصحاب القوی العظیمة الفائقه، یعنی ایشان صاحب قوتهای بزرگ غالب‌اند یعنی در قوت علمی و عملی از یکدیگر (دیگران) ممتازند چه بر دقایق مغیبات به الهام الهی مطلع شوند و

تصرف در عالم کون و فساد توانند کرد. و ارسطاطالیس در شأن ایشان گفته هم الذین عنایة الله بهم اکثر (یعنی ایشان آن کسانند که عنایت خدا در باره آنها زیادتر است). و اما حاکم شخصی باید که به تائید الهی ممتاز باشد تا او را تکمیل افراد انسان و نظم مصالح ایشان میسر شود و این شخص را حکما ملک علی الاطلاق خوانند و احکام او را صناعت ملک، و متاخران او را امام گویند و فعل او را امامت و افلاطون او را مدبر عالم خواند و ارسطاطالیس او را انسان مدنی گوید یعنی انسان که حفظ امور مدینه بر وجه لائق نماید ۴۶.» بدینسان جلال الدین سرور خود اوزون حسن را خلیفه می‌نامد. او پس از وصف خصال عالی سرور خود می‌نویسد: «و هر آینه مدبر عالم اولا به حفظ احکام شریعت قیام نماید و او را از اختیار تصرف در جزویات امور باشد به حسب مصلحت وقت بروجهی که موافق قواعد کلیهٔ شریعت باشد و چنین شخص به حقیقت ظل الله و خلیفة الله و نائب نبی باشد و همچنان که طبیب ماهر حفظ اعتدال مزاج انسانی کند این شخص نیز صحت مزاج عالم که آن را اعتدال حقیقی خوانند نگاهدارد و چون انحراف به آن راه یابد به اعتدال آورد پس به حقیقت طبیب عالم باشد ۴۷.» بدین ترتیب از نظر او سلطنت موهبتی است الهی که به مردان برجسته اعطاء می‌شود و سلطان سایهٔ خدا در زمین است. سلطنت دنیوی عبارتست از نگاهداری طبقات مختلف در جای مناسبشان. جلال الدین می‌نویسد: «مرتبهٔ سلطنت از جلائل نعم الهیست که از خزانهٔ الطاف نامتناهی بعضی از افراد امجاد عباد را ارزانی شده و چه مرتبه به این رسد که حضرت مالک الملوک یکی از خواص عباد خود را در مسند خلافت خاصه متمکن داشته... در حدیث واردست که پادشاه ظل الله است در زمین که هر مظلوم از آسیب نوائر حوادث زمان پناه به او آورد ۴۸.» او سپس توضیح می‌دهد همان گونه که مدینه به دو نوع فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌شود سیاست ملک نیز منقسم بر دو قسم می‌شود یکی سیاست فاضله است که آن را امامت می‌خوانند «و آن نظم مصالح عبادت در امور معاش و معاد تا هر یک به کمالی که لائق اوست برسد و هر آینه سعادت حقیقی لازم او تواند بود و صاحب این سیاست به حقیقت خلیفة الله

و ظل الله باشد» و دیگر سیاست ناقصه است که آن را تغلب می‌خوانند «و غرض اصحاب آن استخدام عبادالله و تخریب بلادالله باشد و ایشان را دوامی نباشد و به اندک مدتی به نکبت دنیوی متصل به شقاوت ابدی مبتلا گردند ۴۹.»

جلال الدین محبت را برتر از عدالت می‌داند و می‌نویسد: «کمال افراد انسانی منوط به اجتماع و تألف‌ست و آن بی محبت و الفت صورت نبندد و با وجود علاقهٔ محبت احتیاج به عدالت نیست... پس محبت افضل از عدالت باشد چه محبت وحدتیست شبیه به طبیعی و عدالت شبیه به صناعی و محققست که طبیعی از صناعی اقدم است... انسان بالطبع مایل به انس‌ست و ازین جهت او را انسان گفته‌اند چون انس طبیعی از خواص انسانست و کمال هر چیز در ظهور خاصیت نوع اوست پس کمال انسان در اظهار این خاصیت باشد به ابنای نوع و این خاصیت مبدء محبت‌ست که مقتضای تألف و تمدنست و با آن که به حسب حکم عقل مستحسن است شرع درین باب مبالغهٔ عظیم فرموده و لهذا امر کرده که روزی پنج بار نماز گزارند به جماعت تا اهل محلت به میامین این اجتماع جمعیت شعار به حلیهٔ مؤانست متحلی گردند و باز امر کرده که در هفته یک نوبت اهل موضع تمام در یک محل جمع شوند و نماز جمعه به جماعت گزارند تا مؤانست میان اهل شهر تماماً حاصل شود و باز فرموده که در سالی دو نوبت اهل شهر در ساتیق در صحرای وسیع مجتمع شوند و نماز عیدین بگذارند تا میان ایشان به این اجتماع مؤالفت و مؤانست حاصل شود و بعد از آن عموم امت را در موقف حج در همه عمر یک بار امر فرموده... باید که محبت سلطان رعیت را محبت پدرانه باشد و با ایشان طریقهٔ شفقت و مهربانی مسلوک فرماید و رعیت باید که با سلطان در اطاعت و انقیاد و اخلاص و وداد به پسران عاقل اقتدا کند و به هیچ وجه ظاهر و باطن بر چیزی که لائق تعظیم او نباشد اقدام نکند و به آنچه میسر باشد خدمت او واجب داند چنانچه بزرگان گفته‌اند که همه کس باید که لشکر پادشاه عادل باشند تا داخل باغیان نباشند و اگر خدمت صوری از ایشان نیاید به دعا و همت امداد

نمایند تا در شمار لشگریان او باشند و باید که رعایا با همدیگر چون برادران مشفق معاش کنند و به قدر استحقاق مراتب حقوق طلبند تا زمین و زملن به نور عدالت روشن باشد و اگر برین وجه نباشد مزاج مملکت از اعتدال منحرف گردد و نظام مصالح به زودی انفصام یابد ۵۰.» جلال الدین به پیروی از خواجه نصیرالدین طوسی تمدن را به دو نوع تقسیم می کند: «یکی آن که سبب آن از جنس خیرات باشد و آن مدینهٔ فاضله است دوم آن است که سبب آن از جنس شرور باشد و آن را مدینهٔ غیر فاضله خوانند و مدینهٔ فاضله یک نوع بیش نیست چه از وصمت (عیب) تکثر متعالی است و طریق خیرات متعدد نیست اما مدینهٔ غیر فاضله سه نوعست یکی آن که سبب اجتماع ایشان غیر قوت نطقی باشد چون قوت غضبی و شهوی و آن را مدینهٔ جاهله خوانند دوم آن که از استعمال قوت نطقی خالی نباشد و لیکن این قوت را خادم دیگر قوی دارند و همین معنی سبب اجتماع ایشان شده باشد و آن را مدینهٔ فاسقه خوانند سوم آن که سبب اجتماع ایشان توافق در عقائد باطله باشد و آن را مدینهٔ ضاله خوانند ۵۱.» به نظر جلال الدین پادشاه باید دارای هفت خصلت باشد. «اول علو همت و آن به تهذیب اخلاق حاصل شود، دوم اصابت در رای و فکرت و آن به جودت فطرت و کثرت تجربه دست دهد، سوم قوت عزیمت و آن به رای صواب و قوت ثبات حاصل شود و آن را عزم الملوک و عزم الرجال خوانند... چهارم صبر بر مقاسات شدائد... پنجم یسار تا به طمع در مال مردم مضطر نشود، ششم لشگریان موافق، هفتم نسب چه هر آینه موجب انجذاب خواطر و مهابت و وقار خواهد بود و این خصلت ضروری نیست اما اولی ست، و یسار و لشگری بتوسط آن چهار خصلت که علو همت و رای و صبر و عزیمنست حاصل توان کرد پس عمده همین چهار باشد ۵۲.» از نظر جلالی سلطان دارای خصلتی مطلق است و قدرت نهاد حکومت نیاز به مجوزی ندارد.

اثر دیگری که تقریبا همزمان با *اخلاق جلالی* بود و شهرتی یافت، *اخلاق محسنی* بود که به سال ۹۰۰ توسط یک شیعی بنام حسین واعظ کاشفی برای سلطان

حسین بایقرا از نوادگان تیمور و امیر هرات نوشته شد. او نیز به وجود قانونی که امور انسانها را تنظیم کند معتقد بود و این قانون را شریعت می‌دانست که از خدا الهام می‌گیرد، به وسیلهٔ پیامبر عرضه می‌شود و پادشاهان از آن دفاع و پاسداری می‌کنند. بسان نجم‌الدین رازی او نیز معتقد بود که شأن سلطنت در مرتبهٔ پیامبری قرار دارد. در این باره او پس از اشاره به این امر که آدمیان چون مدنی بالطبع هستند چاره‌ای ندارند جز این که به دور هم گرد آیند و به سبب وجود طباع مختلف در میان ایشان قانونی باید وجود داشته باشد، می‌نویسد: «قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند به طریقی که بر هیچ کس حیفی نرود و آن قانون شریعت‌ست که تعیین اوضاع آن بر وحی الهی باشد و واضع آن را پیغامبر گویند و چون پیغامبر قانونی و قاعدهٔ بنهد کسی باید که آن قانون را به قدرت و شوکت خود محافظت نماید و نگذارد که کسی از حدود آن تجاوز کند و این کس را پادشاه خوانند پس درجهٔ پادشاهی نبوتست چه نبی واضع شریعت‌ست و پادشاه حامی و حافظ آن و از اینجا گفته‌اند الملک والدین توامان درین معنی واقعشده. نظم:

نزد خرد شاهی و پیغمبری — چون دو نگینند و یک انگشتری
گفتهٔ آنهاست که آزاده‌اند — کاین دو ز یک اصل و نسب زاده‌اند

لهذا حق سبحانه و تعالی بعد از امر به طاعت خود و اطاعت پیغمبر خود به فرمانبرداری ملوک و سلاطین فرمود که اطیعوالله و اطیعوالرسول اولی‌الامر منکم پس پادشاه باید که متخلق به اخلاق صاحب شریعت باشد تا حفظ حدود شرع به شرایط آن تواند کرد و دیگر باید که تامل فرماید که چون حق تعالی در بارهٔ وی این چنین کرامتی ارزانی داشته او را بر طائفه از بندگان خود حاکم ساخته... و مشیت لم یزلی زمام امر و نهی جمعی از آفریدگان به قبضهٔ تصرف او باز داده هر آئینه باید که ذات عالی خود را به صفات ستوده و سمات پسندیده موسوم و موصوف گرداند ۵۳.» شخصیت مرکزی در کتاب *اخلاق محسنی* پادشاه است. به نظر او پادشاه باید چهل صفت را رعایت کند که بعضی از آنها میان وی و حق سبحانه و

تعالی است و برخی میان وی و خلق. در تمامی کتاب حسین واعظ کاشفی به توصیف این صفات می‌پردازد. در زمینهٔ عدالت می‌نویسد: «ان الله یأمر بالعدل والاحسان، عدل آن‌ست که داد مظلومان دهند و احسان آن که مرهم راحتی بر جراحت مجروحان نهند و در خبر آمده که یک ساعت عدل پادشاه در پلهٔ میزان طاعت راجح‌ترست از عبادت شصت ساله ۵۴.» او سپس رابطهٔ پادشاه و مظلوم را چون رابطهٔ طبیب و بیمار توصیف می‌کند و می‌نویسد که پادشاه حکم طبیب را دارد و مظلوم همانند بیمار است. مریض میل دارد که تمام احوال خود را پیش طبیب بازگوید حال اگر طبیب تمام سخن بیمار را گوش نکند بر حقیقت مرض وی آگاهی نمی‌یابد و بدون آگاهی از مرض، علاج آن ممکن نمی‌شود. بدین لحاظ او به پادشاه توصیه می‌کند که از سخن بسیار مظلومان، ملول نباید بشود ۵۵. کاشفی به نقل از حکما می‌نویسد. «عدل خوب‌ترین فضیلت‌ست و ظلم زشت‌ترین رذیلت و نتیجهٔ عدل بقاء ملک و وسعت مملکت‌ست و معموری خزائن، آبادانی قری و مدائن و ثمرهٔ ظلم زوال مملکت است ۵۶.» او با تکیه بر اخبار، پدشاه را سایهٔ خدا می‌داند و می‌نویسد: «در اخبار واردست که پادشاه عادل سایهٔ لطف خداست در زمین که پناه می‌گیرد به وی هر مظلومی و مقررست هر که را از تاب آفتاب رنجی رسد جهت استراحت پناه به سایه می‌برد تا رنج او به راحت مبدل گردد و همچنین مظلوم نیز که از تاب آفتاب ستم و حرارت شرارت ظلم به تنگ آید سایهٔ الله که عبارت از پادشاه است التجا نماید تا از کلفت بیداد ظالمان ببرکت آن ظل ظلیل امن و امان آسایشی و آرامشی یابد ۵۷.» درخور توجه است که حسین واعظ کاشفی، گرچه خود عضو طبقات مذهبی بود، اما ذکری از آنها نمی‌کند. او جامعه را به چهار طبقه نظامیان، دیوان سالاران، بازرگانان و پیشه‌وران، کشاورزان تقسیم می‌کند. در این باره می‌نویسد: «عدل رویت نگاهداشتن‌ست میان خلق یعنی گروهی رابر گروهی مسلط نسازد و هر طائفه را در پایهٔ او نگهدارد و خدام سلاطین در اصل چهار گروه‌اند. اول اهل شمشیر چون امرا و لشگریان و ایشان به مشابه آتشند، دوم اهل قلم چون وزراء و کتاب و این گروه به مشابه هوااند، سوم اهل معامله چون

بازرگانان و محترفات و ایشان به منزله آب‌اند، چهارم اهل زراعت و ایشان به مشابهٔ خاک‌اند، پس همچنان که از غلبه یکی از ارکان چهارگانه بر دیگری مزاج خلق تباه شود به غلبه یک گروه ازین اصناف چهارگانه مزاج ملک هم روی به تباهی آرد و صلاح عالم و نظام امور بنی آدم منقطع و نامنتظم ماند ۵۸.» کاشفی در بارهٔ سیاست و انواع آن چنین می‌نویسد: «و آن ضبط کردن است و بر نسق داشتن و سیاست دو نوع است یکی سیاست نفس خود و یکی سیاست غیر خود و اما سیاست نفس به رفع اخلاق ذمیمه است و کسب اوصاف حمیده و سیاست غیر، دو قسم‌ست یکی سیاست خواص و مقربان درگاه و ضبط و نسق ایشان و دوم سیاست عوام و رعایا ۵۹.» دربارهٔ نوع دوم اظهار می‌دارد که «بدان و بدفعلان را باید که پیوسته ترسان و هراسان دارد و نیکان و نیک کرداران را امیدوار سازد و از ابوزرجمهر پرسیدند که کدام پادشاه بزرگوارتست گفت آن که بیگناهان ازو ایمن باشند و گناهکاران ترسان... بی‌قاعدهٔ شریعت هیچ حق در مرکز خود قرار نگیرد و بی‌ضابطهٔ سیاست کار شرع و دین نظام نپذیرد پس سیاست ملوک مقوی شرع باشد و احکام شرع مروج ملک ۶۰.» بسان وصاف او نیز کیفر را مکمل قانون مذهبی و ملازم قدرت دنیوی می‌دانست و معتقد بود که خیر هر دو، یعنی امور مذهبی و دنیوی، به کیفر نیاز دارد. نظر او در این رابطه سازش ناپذیرتر از نظر وصاف است.

همزمان با سازگار کردن و بیان مجدد نظریه‌های گذشته در زمینهٔ نهاد حکومت توسط فلاسفه و دیگران در سازمان دولت نیز دگرگونیهایی رخ داد. در اواخر دورهٔ تیموریان دوباره کوشش می‌شود که با ایجاد شغل صدر، نهاد مذهبی کاملا در سازمان اداری دولت ادغام گردد. صدر ناظر بر همهٔ صاحبان مشاغل مذهبی و عضو دولت مرکزی تیموری به شمار می‌رفت. در قرن شانزدهم میلادی یک بار دیگر گرایشی به سوی برقرار ساختن مجدد حکومت مذهبی پدیدار گردید اما شکلی که حکومت مذهبی بالاخره در دورهٔ صفویه پیدا کرد متفاوت از شکلهایی بود که پیش

از هجوم مغول یافته بود.

شاه اسماعیل، بنیانگذار دولت صفوی که در ۹۰۷ هجری مذهب شیعهٔ جعفری یا آئین اثنی عشری را مذهب دولتی اعلام کرد، به عنوان رهبر موروثی یک فرقهٔ نظامی صوفی به قدرت رسید. نخستین دورهٔ سلطنت صفوی با تجدید نفوذ فکر حکومت مذهبی همراه بود: مذهب و دولت بار دیگر وحدت یافتند. نهاد مذهبی از همان آغاز تابع نهاد سیاسی بود. قسمت زیادی از نظریهٔ نهاد حکومت که هنوز اندکی از نظریهٔ سنی به گونه‌ای سازش ناپذیر در آن باقی مانده بود و مستقیم یا غیر مستقیم از نظریهٔ شیعه تاثیر پذیرفته بود، برگرفته شد و به زحمت با آموزهٔ شیعه منطبق گشت. این نظریه که حکمران دنیوی سایهٔ خدا در زمین است همچنان موضوع مرکزی ماند، اما انتخاب دلبخواه حکمران دنیوی به مدد نظریهٔ دیگری محدود گشت که پیرو آن حکمران صفوی به واسطهٔ آن که مستقیما از تبار موسی الکاظم است، به عنوان نمایندهٔ حضرت محمد(ص) و امام غائب قدرت را در اختیار دارد. بدین گونه کوشش شد مسئله جانشینی در تاج و تخت برای خانوادهٔ صفوی تضمین گردد. اسکندر منشی معتقد است که سلطان عادل سایهٔ خداست، و منصب او جنبه‌ای است از پیامبری و ولایت. در نظریهٔ شیعه، ولایت شأن برتری نسبت به نبوت دارد. از سوی دیگر محمود آملی در *نفائس الفنون* اظهار می‌دارد که ولایت فقط جزئی از نبوت است.

راوندی در کتاب *تاریخ اجتماعی ایران* می‌نویسد طبق جدیدترین تحقیقات، شیخ صفی الدین سنی بوده و خود را از اخلاف علی ابن ابیطالب نمی‌دانسته است. اما شیخ صدرالدین، فرزند و جانشین شیخ صفی الدین، به منظور حفظ نفوذ خود بر توده‌های مردم به فرقهٔ میانه‌رو شیعه، یعنی امامیه، پیوسته است. او می‌نویسد در قرنهای هشتم و نهم هجری مذهب شیعه در میان روستائیان و بینوایان شهری رواج داشته است و در همین اوقات گفته شده است که پشت بیست و یکم صفی الدین به امام موسی کاظم می‌رسد. به نظر او این امر افسانه‌یی‌ست که صفویان برای توجیه دعاوی سیاسی خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. شاه اسماعیل که

مریدانش او را مرشد کامل می‌خواندند و اوامر و تعلیمات او را به جان می‌پذیرفتند در تبریز به تخت سلطنت نشست و مذهب شیعه را مذهب رسمی ایران شمرد. به امر شاه اسماعیل اشهدان علیاً ولی الله وحی علی خیرالعمل در اذان و اقامه وارد شد، در حالی که اکثریت مردم ایران در آن هنگام سنی مذهب بودند. پادشاه در پاسخ به نگرانی علمای شیعهٔ تبریز در شب قبل از تاجگذاری اظهار داشته که خدای عالم و حضرات ائمهٔ معصومین همراه او هستند و از این رو از هیچ کس باک ندارد ۶۱.

صفویان این فرض قدیم را که ثبات دولت وابستگی عمیق با مذهب راستین دارد، پذیرفتند و آن را با منش آشتی ناپذیری که در برابر انحراف از دیانت صحیح در پیش گرفته بودند همراه ساختند. از این گذشته محتمل به نظر می‌رسد که صفویان، اگر نه عمدتاً اما تا حدی، شیعی گری را به عنوان یک مذهب دولتی به خاطر تفکیک قلمرو خود از امپراطوری عثمانی وارد کردند تا در میان رعایای خود احساس وحدت به وجود آورند. تعجب ندارد که آنان می‌بایست کوشیده باشند یکسانی آئینی را تحمیل کنند و هر نوع انحراف از دیانت صحیح جدید را سرکوب سازند. نتیجهٔ طبیعی چنین اقدامی این بود که بیشتر نوشته‌های این دوره به جدلهای مذهبی و عرضهٔ آئین شیعه اختصاص یابد. توجه اندکی به آثار علمای شیعه دربارهٔ نظریهٔ نهاد حکومت شد و کوشش کمی در جهت آشتی مجدد نظریهٔ شیعه با واقعیت سیاسی صورت گرفت. به همین سان آثار ادبی نیز بیشتر به رفتار پادشاهان می‌پرداختند تا طبیعت سلطنت.

مظفرالحسینی الطبیب الکاشانی در کتاب *اخلاق شفایی* که برای شاه طهماسب (۹۸۴ـ۹۳۰) هجری نوشته است، فضیلت‌های شناخته شدهٔ دوره‌های گذشته را برای او بر می‌شمرد. به نظر مظفرالحسینی عدل در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد. در مورد عدل او تفاوت عمده‌ای با بسیاری از نویسندگان پیشین ندارد، اما در حالی که مثلا برای نظام‌الملک عدل یک فضیلت عادی سیاسی است، مظفرالحسینی آن را چون یک حالت تعادل معنوی تفسیر می‌کند که اگر پادشاهان

به چنان حالتی دست یابند، ثمره‌های گوناگونی در بر خواهد داشت. او در این باره چنین می‌نویسد: عدل مساوات مرعی داشتن است در امور به حیثیتی که مؤدی به کمال شود و مستلزم فضایل نفسانیه بود و آن وقتی متحقق شود که نفوس ثلاثه باتفاق یکدیگر قوهٔ ممیزه را امتثال و انقیاد نمایند بمرتبه که اختلاف و هوی و هوس را در نفس مدخل نماند و عادل کسی را گویند که امور نامتساویه و نامتناسبه را مساوات و مناسبت دهد و از اخلاق و خصال ملوک هیچ خصلتی اشرف‌تر از عدالت نیست که نتیجهٔ برکت آن در جهان شایع است و ثمرهٔ آن بخواص و عام متعدی و در کلام مجید وارد است که ان الله یامر بالعدل و الاحسان و اقسطو ان الله یحب المقسطین و رسول صلی الله علیه واله فرمود عدل ساعة خیر من عباده ستن سنة و بالعدل قامة السموات والارض. پادشاه را سزاوار آنست که ده خصلت شعار و دثار خود سازد و از آن عدول نفرماید تا بوسیله آن ازخار نیک نامی و جذب منافع جهان بانی و کسب سعادت و جاودانی تواند کرد.

خصلت اول

انجاح حاجات است و پادشاه را صواب آنست که انتظار ارباب حاجت بر درگاه خود حقیر نداند و حاجت حاجتمندان را در نقاب تعویق ندارد و قضای حاجات را فوزی عظیم داند و تا مومنی را حاجتی باشد به هیچ عبادة نافله مشغول نشود که گذاردن حاجت مومن از همه فاضلتر است و جناب رسول صلی الله علیه واله فرموده من کان فی حاجة اخیه المومن کان الله فی حاجته و من قضا لاخیه المومن حاجة کان کمن خدم الله تعالی عمره.

خصلت دویم

احسانست و احسان نیکوکاریست با خلق خدا به موضوع خود و در قرآن مجید وارد است که ان الله لایضیع اجرالمحسنین والله یحب المحسنین و حضرة رسالت

پناه صلی الله علیه واله می فرماید که الانسان عبیدالاحسان و جناب امیرالمومنین علیه السلام فرموده که الاحسان راس الفضل والاحسان یقطع اللسان.

خصلت سیم

اجتناب از بدی است با نیکان و هم چنانکه به حکم هل جزاء الاحسان الا الاحسان نیکی را نیکی جزاست به مقتضای من عمل سیئةً یجزی الامثلها بدی را نیز مکافات بدی مهیاست و یقین است که هر که دیدهٔ اعتبار بگشاید و سرایهٔ فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره در دل او سرایت کند او را شبه در معنی مکافات نماند. (معنای این بخش از کار او اینست که حکمران مردمان را متناسب با اعمالشان تلافی کند. این خود بازتابی است از نظریهٔ شناخته شدهٔ شیعه دربارهٔ عدل. در شیعه عدل به معنای آنست که عمل خوب را با عمل خوب و عمل شر را با عمل شر تلافی کنند. شیعیان به عدل اهمیت بسیاری می‌دهند.)

خصلت چهارم

رفع بدی دیگرانست از رعایا و پادشاه عادل باید که به‌همین قانع نشود که خود ظلم و ستم نکند و بدی و تعدی نفرماید بلکه الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم منظور نظر اشرف فرماید و چنان سازد که هیچکدام از مفسدان و متعدیان دست تعدی و تسلط دراز نتوانند کرد و پا از دایره عدالت و نصفت بیرون نتوانند نهاد و بر رعایا زور و زیادتی نتوان کرد که ظلم ایشان همان ظلم پادشاه است و این صورت جز به اقامت حدود و نشر سیاست میسر نبود که ملوک جباران متمرد را به سیاست مطیع و منقاد گردانند و مفسدان و متعدیان را بدان منزجر و مستاصل سازند.

خصلت پنجم

فرمان روائی است بزرگان گفته‌اند که فرق میان پادشاه و دیگران آنست، که پادشاه فرمان رواست و دیگران فرمان‌بر پادشاه حاکم است و ایشان محکوم پس هرگاه که فرمان پادشاه نافذ نباشد میان پادشاه و دیگران فرقی چندان نباشد و مفسدان و متعدیان دلیر شوند و عجزه از دست ظالم پایمال جفا گردند و روز جزا معاتبه با پادشاه گردد و مطالبت آن ظلم از او کنند. (احتمالا این نکته را مظفرالحسینی با توجه به شرایط زمان نگاشته است. طهماسب تحت نفوذ درباریان و دیگران قرار داشت. مدرس و شیخ‌الاسلام اردبیل و مجتهد پایتخت نیز نفوذ زیادی بر طهماسب داشتند.)

خصلت ششم

تیقظ و بیداریست، از سیرهٔ ستوده ملوک آنست که در امور دین و دولت و احوال ملک و ملت چنان متیقظ و بیدار و متفطن و هوشیار باشند که هیچ چیز از اسرار امرا و وزراء و لشگریان و عموم رعایا بر ایشان مخفی نماند و مستجبران امیر و معتمدان دین و داد در هر شهری و دیاری تعیین فرمایند که تجسس و تفحص حالات نموده بر وجهی که کس را بر آن اطلاع نباشد، روز به روز مفصلا عرضه داشت نمایند تا اگر احتمال قصوری و فتوری در اساس سلطنت و بنای عدالت ظاهر شود در تدارک آن امر فرمایند قبل از آن که چنان شود که تلافی آن به هیچ وجه نتوان نمود. و نیز ارکان دولت و اعیان حضرت چون بر تیقظ پادشاه و استخبار حالات اطلاع یابند جز بر منهج صواب و سداد سلوک نتوانند نمود و از جادهٔ عدالت و طریق نصفت پا بیرون نتوانند نهاد و این صورت وقتی متحقق شود که پادشاهی همگی همت همایون بتدبیر مملکت‌داری و رعیت‌پروری مصروف فرماید و جملگی اوقات عزیز را مستغرق خواب غفلت نسازد.

خصلت هفتم

حلم و وقار است. حلم فرو خوردن خشم بود در حین قدرت بر انفادان و وقار ثبات و عدم تهتک و سبکباریست و حلم مستجمع جمیع مکارم اوصاف و محاسن خصال است چه سعادات دنیوی و مرادات اخروی بدان منوط و متفرع است و ملوک را بعد از عدل صفتی پسندیده تر از حلم نیست و خصلتی ستوده تر از وقار نه و منافع آن نیز خاص و عام را شامل است.

خصلت هشتم

عفو است و عفو از صفات الهی است و سیرهٔ اصحاب کرم و ارباب علو هم آنست که چون بر انتقام متمکن گردند جراید جرایم گنه کاران را باب عفو و کرم بشویند... حکما گفته اند که جمال ملوک را هیچ زینتی زیباتر از پیرایهٔ عفونیست و کمال سلاطین دلیلی روشن تر از مرحمت نیست و اگر ملوک در عفو دربندند و به اندک خیانتی به عقوبت امر فرمایند ملازمان و مقربان بر ملوک اعتقاد نکنند و مهمات معطل ماند و ملوک و مجرمان از لذت شربت عفو بی‌نصیب شوند. از انوشیروان پرسید از همه چیزها چه چیز را دوستر داری فرمود آن دوستر دارم که کسی گناهی کرده باشد و من او را عفو کنم. در عفو لذتیست که در انتقام نیست. و یکی از ملوک گفته که اگر مردم می‌دانند که ما را در چاشنی عفو چه لذتست تقرب به ما به گناهان جویند و تحفهٔ جز گناه به درگاه ما نیاورند.

خصلت نهم

تدبیر و مشورت استصلاح دولت ملوک کامکار و سلاطین نامدار بر آن است که به حکم وشاورهم فی الامر در مصالح امور ملک و ملت وقایع معطلات دین و دولت بلکه در جزوی و کلی امور بی مشاوره ارباب علم و حکمت و اصحاب رای و تجربت و بی‌معاونت مدبران دوربین و مهندسان حکمت آیین شروع نفرمایند. یقین است که چون تمام نظام اعمال و احکام خود را به مشورت ایشان منوط و متفرع فرمایند هرآینه تدابیر ایشان متضمن امنیت عالم و جمعیت حال بنی آدم بود.

خصلت دهم

اختیار موانست اخیار و احتراز از مصاحبت اشرار است. ملوک را انسب آنست که به مجالست و مصاحبت علمای دین و حکمای دوربین مستانس باشند و به مواعظ و نصایح ایشان مولع و حریص و به الفت طایفهٔ آزادگان دولت که به عز و اصالت و شرف عقل و درایت متفرد باشند و از قربت ایشان فواید قوانین ملک و ملت و قواعد تمهید سلطنت توقع توان داشت... و هم‌چنان که اختیار صحبت علماء و اخیار واجب و لازم است اجتناب از مجالست جهال و اشرار فرض و متحتم چه از موالات مواخات این طایفه جز لوم طبع و خست ذات و خبث باطن مشاهده نتوان کرد ۶۲.

اثر مظفرالحسینی به نوشته‌های گذشته چیز کمی می‌افزاید. تاکیدی که بر نیاز به جاسوسان می‌کند یادآور *سیاست نامهٔ* نظام‌الملک است که امکان هرگونه پیوند مبتنی بر اعتماد متقابل را نفی می‌کند. در حالی که سلجوقیان از این نصیحت نظام‌الملک پیروی نکردند، صفویان این جنبهٔ از دستگاه اداری را بی‌اهمیت ندانستند. واقعه‌نویس یکی از مناصب مهم بشمار می‌رفت و در مجالس و اجتماعات در دست چپ شاه می‌نشست و او را غالباً وزیر چپ می‌نامیدند، در مقابل،وزیر اعظم به وزیر راست معروف بود. واقعه‌نویس وقایع و عرایض را به اگاهی شاه می‌رساند و گزارشهای حکام از هر نوع که بود برای سلطان می‌خواند و پاسخ شاه را می‌نوشت. واقعه‌نویس در کلیه ایالات وجود داشت و وزیر چپ محسوب می‌شد و در نتیجه همان وظیفه صاحب برید دوران خلفای عباسی را انجام می‌داده است. واقعه‌نویس هر زمان که می‌خواست می‌توانست به حضور سلطان شرفیاب شود ۶۳. هدف اصلی واقعه‌نویس در ایالات این بود که سلطان را از همه چیزهایی که در ایالات درز می‌کرد آگاهی دهد و به ویژه هر نوع گرایش حکام محلی به قیام را گزارش کند. فرقه‌های درویشی مختلفی نیز به عنوان خبرچین مورد استفاده قرار می‌گرفتند. ملاحسین واعظ کاشفی در کتاب *اخلاق محسنی* نیز

تعیین یک صاحب خبر را لازم می‌داند. نظر مظفرالحسینی در مورد بردباری و مشورت نزدیک به نظریات وصاف است.

این فرض که حکمران صفوی نمایندهٔ امام غائب است گرایش به نظام مطلق آئین را که ذاتی نظریهٔ سلطان سایهٔ خداست بود، تقویت کرد. ابن بابویه دربارهٔ اعتقاد شیعه به امام می گوید: اعتقاد ما به امامان اینست که آنان اولی الامر هستند. خداوند اطاعت از آنان را مقدر کرده است. آنان شاهدانی برای مردم‌اند و ابواب خداوند هستند، آنان سبیل به سوی خدا و دلیل (رهبر و راهنما) ان هستند، مخزن معرفتهای پروردگار و مفسران کشف و شهود و ستون توحید اویند. آنان از خطا و ضلال مبرا هستند. آنان کسانی‌اند که خداوند همهٔ ناپاکیها را از آنان دور کرده و آنان را به طور مطلق پاک ساخته است. آنان صاحبان معجزه‌اند و دلایل انکار ناپذیر. آنان حامیان مردم این زمین‌اند، همانسان که ستارگان حامیان ساکنان آسمان‌اند. به همان صورتی که نظریهٔ خلافت متمایل شد که به سلطنت تبدیل گردد، به همان‌گونه نیز گرایشی پدید آمد که صفات امامان به جانشینان او در زمین منتقل شود. اگر حکمران صفوی شخصا فرد کاملی به شمار نمی‌رفت ولی حداقل به عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسانتر می توانست به کسب حقیقت محض نایل آید. و به این اعتبار او می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد. تقابل و مخالفت با او شرارت به حساب می‌آمد. مظفرالحسینی و دیگران ممکن بود به دفاع از مشورت برخیزند اما وظیفهٔ حکمران به عنوان جانشین امام غائب این بود که حکومت مطلق را اعمال کند زیرا او از هرکس دیگری به مخزن نهایی و معرفت غایی نزدیکتر بود و دیگران وظیفه داشتند از او تبعیت کنند. درست است که فقیهان شیعی با این فرض که حکمران دنیوی از خطا مصون است، مخالف بودند و اظهار می‌داشتند که امامت دارای اقتدار عام در مسائل مذهب و دنیاست و تنها به یک فرد تعلق دارد که او را در میان قاضیان و جانشینان ممتاز می گرداند، ولی در عمل این تفاوت به فراموشی سپرده شد.

در اواخر دوره صفویان، نظریهٔ غالب این بود که حکمران به عنوان کسی که مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است، محق است که از اطاعت محض و چشم بسته برخوردار گردد. شاردن متن خطبه‌ای را که به هنگام تاجگذاری شاه صفی دوم (شاه سلیمان) در سال ۱۰۷۷ خوانده شده است، می‌آورد. در این خطبه ذکر می‌شود که سلطنت از جانب خداست و پادشاهان سایه خدا هستند. مردمان وظیفه دارند به خدمت خدا بپردازند و از او تبعیت کنند، نه فقط به سبب نور طبیعی که آسمان به هنگام تولد به آنان داده است بلکه به سبب وحی پیامبران که ارادهٔ او را اعلام می‌کنند. به همین گونه نیز مردمان موظف‌اند به پادشاهان به عنوان نایبان و نمایندگان خدا در زمین خدمت کنند. مردمان باید به فرمان پادشاهان تن در دهند بدون آن که دربارهٔ به حق یا نا به حق بودن این فرمانها پرسشی کنند، تنها به آن علت که این فرمانها، فرمانهای پادشاه‌اند، درست به همان صورت که ما به فرمانهای الهی در مجموع تن در می‌دهیم، حتی به چیزهایی که به نظر می‌رسد خرد و فهم ما را تکان دهند، و از آنها به همان گونه‌ای که خدا از انسانها می‌طلبد، چشم بسته اطاعت می‌کنیم. این امر که اطاعتی بی چون و چرا می‌طلبد، امکان هر نوع مصالحه و سازشی را از میان می‌برد. در اینجا نمی‌تواند توافقی بر سر اختلاف رای وجود داشته باشد. اختلاف رای در حکم خیانت است و تنها چارهٔ آن زور است.

مینورسکی در کتاب *سازمان اداری حکومت صفوی* می‌نویسد کافی نیست که حکومت صفویه را سلطنتی روحانی بدانیم زیرا شاه اسماعیل صفوی و پدران وی پشتاپشت خود را تجلی گاه و مظهر زندهٔ خداوند می‌دانستند در حالی که در جامعهٔ نخستین مسلمان در مدینه و حکومت روحانی آن حضرت محمدبن عبدالله(ص) رسولی بود پیام گزار خداوند. او می‌نویسد که یک ونیزی معاصر شاه اسماعیل اظهار می‌دارد که سکنهٔ کشور و درباریان شاه را چون پیامبری پرستش می‌کنند. مینورسکی ضمن آوردن شواهد دیگری می‌نویسد که فرستادهٔ ونیزی، دالساندری، همین نکته را در مورد شاه طهماسب نیز تائید می‌کند و می‌گوید که

او را به سبب نسبت با حضرت علی(ع) نه به سان یک شاه بلکه به عنوان خدا پرستش می کنند. به نظر شاردن اطاعت محض ایرانیان از شاه در همهٔ امور به علت آنست که معتقدند کلام خدا بر زبان وی می گذرد. مینورسکی در همین جا قول نویسندهٔ دیگری (سانسون) را ذکر می کند که نوشته است ایرانیان فرمانهای شاه را وحی منزل می پندارند ۶۴.

برای مجتهدان و علماء در حوزهٔ نظری اقتدار معینی قائل شده بودند، گروه اول به سبب ارتباطی که با عقل داشتند که شیعیان آن را به جای سومین پایه قانون نشانده اند، گرچه استفاده از آن را منحصر به مجتهدان کرده اند، و گروه دوم را به خاطر ارتباطشان با اجماع. (اجماع از نظر شیعیان وفاق آراء امامان است، اما پس از ناپدید شدن امام دوازدهم در سال ۲۶۶، اجماع را به معنای وفاق آراء مبتنی بر قرآن، سنت، عقل و فتوای علمای هر دوره دانستند.) این دو گروه پایگاهی محترمانه داشتند، اما همانند جماعت اسلامی و علمای دوره های گذشته فقط می توانستند اقتدار خود را به نهاد سیاسی منتقل سازند و اقدامات روزمرهٔ حکومت را توجیه کنند. سادات و طبقات مذهبی در مجموع نیز پایگاه محترمانه خود را نگاه می داشتند. شغل نقیب النقبا در دورهٔ آغازین حکومت صفویه یافت می شود اما به نظر می رسد در دوران بعد منسوخ شده باشد که شاید این امر نشانگر افول اهمیت سادات باشد. طهماسب، غیاث الدین محمد میرمیران را نقیب و سرور امپراطوری کرد و با این کار گوشهٔ چشمی به تحکیم پایه های شریعت و پیشبرد امور سادات، قاضیان و بشریت در مجموع داشت و دختر خود را به ازدواج پسر غیاث الدین، شاه نعمت الله در آورد. دختر شاه نعمت الله با اسماعیل میرزا ازدواج کرد. غیاث الدین از التفات بسیار طهماسب برخوردار بود و همو عاقبت فرمانی صادر کرد که همهٔ امیران، ستونهای دولت، وزیران و شخصیت های برجسته می بایست از او اطاعت کنند. پس از مرگ غیاث الدین یکی از فرزندانش بنام خلیل الله نقیب شد و او را بر امیران، شخصیت های بزرگ، نزدیکان دربار و سادات بزرگ مقدم داشتند. طهماسب با طبقات مذهبی پیوندهای زناشویی دیگری نیز برقرار ساخت. او خواهر

خود را به ازدواج سیدنورالدین نعمت الله باقی درآورد. در ایالات طبقات مذهبی موقعیتی محترمانه داشتند و از احترام مردم برخوردار بودند. مثلا میرزا عنایت بیگ، حاکم بافق که عاقبت در دربار شاه صفی مین باشی شد، و مدتی حاکم ترشیز، تون و طبس در پیشبرد امور شریعت کوشید و سادات، علماء و شیوخ بزرگ را از پرداخت مالیاتهای دیوانی معاف کرد. تاحدی نیز طبقات مذهبی به حمایت خود از منافع مردم ادامه می‌دادند اما از آنجا که در میان طبقات مذهبی گرایشی در جهت پیوستن به دستگاه اداری و به دست آوردن ملک وجود داشت تا بدین وسیله بتوانند در طبقهٔ مالکان جذب شوند، نقش آنان به عنوان سخنگوی مردم تضعیف می‌شد. محمد علمی یکی از علمای یزد در قرن یازدهم به نام دهقانان نزد جمع کنندگان مالیات به وساطت برخاست تا مالیاتهای دیوانی دهقانان را ببخشند، و جمع کنندگان مالیات سخن او را می‌پذیرفتند زیرا که او مدافعی بلیغ بود. این نقش طبقات مذهبی نقشی جدید نبود. نامه‌های غزالی نشانگر آن است که او در نزد سلطان یا مقامات دستگاهش وساطت مردم را می کرده است.

عواملی نیز در عمل مطلق آئینی حکومت صفوی را محدود می‌ساختند. در دورهٔ آغازین حکومت صفویه پایهٔ قبیله ای دولت ایجاب می کرد که توافق گروهها و رهبران قبیله های مختلف جلب گردد. به سلطنت رسیدن خردسالان نیز به معنای آن بود که قدرت واقعی برای دوره های قابل توجهی دردست افرادی جز حاکم رسمی قرار داشت. از این رو وقتی شاه طهماسب در سال ۹۳۰ بر تخت نشست به‌سبب جوانی اش با امور دولت درگیر نشد و در نتیجه میان امیران بر سر شغل وکیل نبرد در گرفت. به هنگام برتخت نشستن شاه عباس در سال ۹۹۶ هجری امور مملکت دردست مرشد قلی خان بود که تکیه بر مسند وکالت داشت.

همراه با کمال یافتن دستگاه اداری گرایشی به سوی دورشدن از حکومت مذهبی به وجود آمد. شاه از رعایای خود جدا شد و به وسیلهٔ درباری خوشگذران در میان گرفته شد. با ژرفتر شدن فاصلهٔ میان آرمان و واقعیت دوباره شکافی میان طبقات مذهبی پدید آمد. گروهی معتقد بود که باید به موقعیت آرمانی رسید و

گروهی معتقد بود که دولت حتی اگر عادل نباشد باید به خدمت آن پرداخت. شاردن که در سالهای ۷۰-۱۶۶۴ و ۷۷-۱۶۷۱ میلادی در ایران بوده است، اظهار می‌دارد که ایرانیان بر سر این مسئله که چه کسی باید جای امام غائب را بگیرد و اقتدار معنوی و دنیوی اعمال کند، از هم جدا شده بودند. طبقات مذهبی و پارسامنشان براین باور بودند که در غیاب امام، جای او باید توسط یک مجتهد که با حمایت پروردگار از گناه مصون باشد گرفته شود، اما نظر غالب این بود که چنین حقی متعلق به یکی از اعقاب مستقیم امام است و نیازی نیست که این فرد بسان جانشین راستین پیامبر و امامان کامل باشد. شاردن همچنین می‌نویسد که در ۱۶۶۶ میلادی شخصی به نام ملاقاسم علیه شاه، به سبب تخطی به قانون مقدس، موعظه می‌کرد و می‌گفت که پسر شیخ‌الاسلام که مادرش دختر شاه عباس بود، باید به جای شاه نشانده شود. عقیدهٔ ایمان گرایان در واقع تکرار نظرهای گذشته است که تنها حاکم عادل را جانشین راستین خدا می‌دانست. به سبب تمایلی که به منتقل کردن نظریهٔ مصون بودن امام از گناه به جانشین امام وجود داشت، برای شیعیان قبول حاکم ناعادل دشوارتر بود. آنان می‌گفتند چگونه این پادشاهان خدانشناس شرابخواره و مردان شهوتران می‌توانند جانشینان خدا باشند و با آسمان ارتباط داشته باشند و نور لازم را برای هدایت مومنان کسب کنند؟ کسانی که به زحمت می‌توانند بخوانند چگونه قادرند به حل مسائل وجدانی و تردیدهای ایمانی، آن گونه که شایستهٔ جانشین خداست، بپردازند؟ پادشاهان ما خدانشناس‌اند و ناعادل، حکومت آنان جباریت است، و خداوند با عدم تعیین جانشین بر حق پیامبر در این جهان، ما را در معرض این حکومت قرار داده است تا کیفر ببینیم. والاترین تخت این جهان تنها به یک مجتهد تعلق دارد، مردی صاحب تقدس و معرفتی بالاتر از افراد عادی. و بدرستی از آنجا که مجتهد فردی مقدس و در نتیجه صلح طلب است، باید پادشاهی وجود داشته باشد تا برای اجرای عدالت شمشیر را به کار اندازد، اما او باید این کار را تنها به عنوان وزیر و تابع مجتهد انجام دهد.

در اینجا اما هیچ فراگردی برای موجه کردن قدرت حکمران دنیوی تدبیر نشده

است. هیچ متفکر شیعی کاری را که ماوردی و غزالی برای اهل سنت کردند، برای شیعه نکرد. در حالی که نظریهٔ سنی می‌پذیرفت که پادشاهان برای حیثیت و تداوم حکومت اسلام ضرورند، پرهیزگاران شیعی در جستجوی کسی بودند که سلطنت آسمان را برروی زمین مستقر سازد و به همهٔ شرارتها در این جهان پایان بخشد. در انتظار ظهور مهدی (عج) آنان خود را، نظیر گروههایی از علمای سنی پیش از خودشان، از مشارکت فعال در امور دولت پس کشیدند. موقعیت کسانی که با این وجود شغلی در دولت می‌پذیرفتند به سبب قبول سازش با چیزی که به نظرشان بد می‌نمود، تضعیف می‌گشت. در نیمهٔ دوم قرن یازدهم هجری تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی رسما پذیرفته شد. شاردن می‌نویسد وقتی که شاه بار می‌داد مقامات مختلف اداری و لشگری در سمت راست او می‌ایستادند یا می‌نشستند و صدر در سمت چپ او می‌نشست تا نشان دهد که حکومت سیاسی برتر است.

حکومت صفویان مبتنی بر تصور و مفهومی بود که نمی‌توانست هیچ گونه استقلال نهاد مذهبی را تحمل کند و در نتیجه نظارت آنان گسترده‌تر از نظارت حاکمان پیشین سنی برنهاد مذهبی بود. چگونگی تحمیل شیعه گرایی به عنوان مذهب دولتی کار دولت را در امر نظارت بر نهاد مذهبی آسان می‌کرد زیرا این نهاد، اگر نه تمام ولی به میزان وسیعی، موقعیت خود را مدیون حمایت نهاد سیاسی بود. جزئیات سازمان مذهبی امپراطوری صفویه مغشوش است. میان مقامات مختلف مذهبی و میان مقامات مذهبی و مقامات دنیوی برسر حوزهٔ قضاوت برخورد وجود دارد. این برخورد تا حدی محصول نوع به قدرت رسیدن صفویان است. هستهٔ نیروهای نظامی آنان در اصل از اعضای فرقهٔ صفوی ترکیب گردید و در نتیجه مرز مشخصی میان طبقات مذهبی که صوفیان مبارز نمایندگی آنان را داشتند و طبقات نظامی وجود نداشت. قاضی محمد کاشی که در سال ۹۰۹ هجری توسط شاه اسماعیل به وزارت منصوب شد، سمت صدر و رتبه‌ای شبه نظامی نیز داشته است. دولت هرگز خصلت نظامی خود راکاملا از دست نداد. در قرن یازدهم هجری

دیوان بیگی که رئیس سازمان قضایی کشور بود هنوز در لشگر کشیها شرکت می‌جست. بسیاری از مقامات مذهبی نیز به همین ترتیب عمل می‌کردند. امیر نظام‌الدین عبدالباقی که سمت صدر را به عهده داشته است (به استناد *حبیب‌السیر* به نظر می‌رسد که او سمت وکیل را نیز عهده‌دار بوده است) در سال ۹۲۰ هجری در جنگ چالدران کشته می‌شود. در سراسر این دوره، بسان زمانهای گذشته، طبقات مذهبی یکی از منابع اصلی تکمیل کنندهٔ دیوان سالاری به شمار می رفتند.

صفویان نظارت برنهاد مذهبی را از طریق مقام صدراعمال می کردند. شغل صدر در اواخر دورهٔ تیموریان واجد اهمیت شد. به استناد جامع مفیدی شاه اسماعیل پس از فتح خراسان در ۹۱۶ هجری توجه خود را معطوف به تقویت شریعت و نظم بخشیدن به امور سادات، قاضیان و علما کرد و شغل صدر را در سال ۹۱۷ هجری به عبدالباقی سپرد. صدر نه فقط به نظارت بر نهاد مذهبی بلکه همچنین به تبلیغ آئین شیعهٔ جعفری می پرداخت. حسن روملو در توصیف کار امیر جمال‌الدین محمد استرابادی که به عنوان صدر جانشین عبدالباقی شد، اظهار می‌دارد که پس از نصیرالدین محمد طوسی (المحقق) هیچ کس بیشتر از او برای ترویج آئین جعفری کوشش نکرد. او کوشش بزرگی به کار بست تا بدکرداران و ناپارسایان را به کیفر رساند، بدعت را نابود سازد، از چیزهای زشت و ناپسند جلوگیری کند، انجام فرایض مذهبی چون نماز جمعه و روزه را تشویق کند، توجه به امامان و مؤذنان را اعتلاء بخشد و از غلط کاریها ممانعت کند. امیر سید شیرازی یکی دیگر از صدرهای دوران شاه اسماعیل نیز در ترویج مذهب حق سعی بسیار نمود و درخوار گردانیدن کسانی که سالک طریق ضلال بودند کوشش بسیار کرد. کوششهای امیر معزالدین اصفهانی که پس از هشت سال خدمت به عنوان صدر در سال ۹۴۳ هجری از این سمت منفصل شد، نیز به همین گونه بود. هیچ صدری چون او کوشش نکرد تا شیره‌خانه‌ها، باده فروشیها و قمارخانه‌ها را خراب کند و بدکاران و بدعت‌گذاران دینی را آزار برساند. صدر در آغاز دوران صفویه در واقع نمایندهٔ

شخصی سلطان بود و وظیفه داشت که بر نهاد مذهبی نظارت کند و یکسانی مذهبی را جا بیندازد. بعدها از اهمیت صدر کاسته شد. اسکندر بیک منشی در *عالم آرای عباسی* دربارهٔ وظایف صدر می نویسد آنها باید سادات و معممین را مقدم دارند و مانند معاونین آنها انجام وظیفه کنند و در ایجاد موقوفات و پرداخت وجوهات در راه امور شرعی و عرفی تعلل روا ندارند. او اضافه می کند که سمت صدر تنها به سادات عالیمقام، فرهیخته و پرهیزگار واگذار می شد. *تذکرة الملوک* وظایف منصب صدر را چنین شرح می دهد: تعیین حکام شرع و مباشرین اوقاف تفویضی (که متولی آنها پادشاه وقت است) و ریش سفیدی جمیع سادات و علما و مدرسان و شیخ الاسلامان و پیش نمازان و قضاة و متولیان و حفاظ و سایر خدمهٔ مزارات و مدارس و مساجد و بقاع الخیر و وزرای اوقاف و نظار و مستوفیان و سایر عملهٔ سرکار موقوفات و محرران و غسالان و حفاران با اوست. در مورد محاکم کوشش شده است که بین صدر و حق قضاوت عرفی پیوندی برقرار شود. مطابق *تذکرة الملوک* عالیجاه دیوان بیگی رسیدگی به چهار خلاف عمده را نمی توانست بدون حضور صدر انجام دهد. *تذکرة الملوک* می نویسد: دیوان احداث اربعه را که عبارت از قتل، ازالهٔ بکارت، شکستن دندان و کور کردن است و عالیجاه دیوان بیگی بدون حضور صدور عظام نمی رسد. *تذکرة الملوک* اضافه می کند که دیگر حکام شرع در احداث اربعه مدخل نبودند ۶۵. مینورسکی اما از این امر استنباط دیگری دارد و می نویسد که نکتهٔ مربوط به حضور صدر در محکمهٔ دیوان بیگی نشان می دهد که سلاطین صفوی می خواسته اند استقلال روحانیون اسلامی را محدود کنند ۶۶. حقوق صدر به عنوان یکی از مقامات حکومت مرکزی از طرف دولت پرداخت می شد. مالیاتی در مورد سیورغال به نفع صدر وضع شده بود. در مواردی نیز صدر بدون شک حقوقی برای سازمان اوقاف دریافت می کرده است.

با تکامل دستگاه دولت، امپراطوری به ممالک خاصه و دیوانی تقسیم شد و مشاغل مختلفی در دولت دوبرابر شدند تا بتوانند به هر دوی این شاخه های اداری

بپردازند. در نتیجه یک صدر خاصه و یک صدر عامه یا صدر ممالک داریم، و همین تقسیم نقشها از اهمیت صدر می کاهد. در *تذکرة الملوک* اظهار شده است که امور شرعی مختص عالیجاه صدر خاصه است و صدر ممالک را مدخلیتی در آن نیست. در *تذکرة الملوک* مختصات شغلی هر یک از این دو می آید و ذکر می کند که در بعضی از ازمنهٔ سلاطین، صدارت خاصه و عامه با یک شخص بوده ۶۷. اسکندر منشی می نویسد که در دوران شاه طهماسب شغل صدر مشترکاً به عهدهٔ دو شخص بوده است، گرچه او بین نقشهای آن دو تفاوتی نمی گذارد ولی در واقع در سه فرصت در عهد سلطنت طهماسب این شغل را یک نفر با قدرت کامل عهده دار بوده است. (الانفراد و الاستقلال). در دورهٔ شاه عباس یک نفر شغل صدر را به مدت بیست سال من حیث الانفراد تا هنگام برکناری به عهده داشته است. هنگامی که یکنواختی آیینی اعمال گشت، احتمالا وظیفه اصلی صدر ادارهٔ امور اوقاف شد ــ وقتی که شاه عباس در سال ۱۰۱۵ یا ۱۰۱۶ هجری دارائی خود را به اوقاف داد و سمت متولی را به خود و پس از آن به سلطان وقت واگذار کرد و ادارهٔ عملی این اوقاف به میرزا رضی صدر واگذار گردید که جانشین عموی خود میرجلال الدین شد. در جامع مفیدی آمده است که میرزا رضی صدر ممالک ایران (و نه صدرخاصه) و پسر میرجلال الدین بوده است نه برادرزاده او. در این سمت، صدر به عنوان نایب شاه عمل می کرد و موقعیت ممتازی داشت. پیوندی که میرزا رضی از طریق ازدواج با شاه یافت نشانگر این واقعیت است. نکته جالب توجه در مورد افول اهمیت شغل صدر به عنوان یک ارگان نظارت و نه الزاما افول حیثیت آن با مرگ میرزا رضی در سال ۱۰۲۶ هجری آشکار می گردد. فرزند خردسالش که مادرش دختر شاه بود جانشین او می شود و به علت جوانی عموزاده اش به نیابت او گمارده می شود. اسکندر منشی در این باره می نویسد: حضرات اعلی از فوت او (میرزا رضی) بسیار متاثر شده منصب صدارت را که باو مفوض بود در اول حال به پسرش میر صدرالدین محمد که نبیرهٔ دختری حضرت اعلی است نامزد فرموده بنابر حداثت سن و طفولیت نیابت او به میرزا رفیع عم‌زادهٔ او تعلق گرفت اما

بالاخره مستقلا به منصب صدارت و رتبه مصاهرت و مهرداری توقیعات مبارکه حضرات مطهرات چهارده معصوم علیهم‌السلام که به میرزا رضی تعلق داشت سربلندی یافته بدین عطایا معزز و مباهی گردید ۶۸. از کاهش سنجیدهٔ قدرت صدر در دوران شاه عباس دوم که به مدت هیجده ماه شغل صدر را بلاتصدی نگاهداشت در کتاب مینورسکی یاد شده است. مینورسکی می‌نویسد: شاردن صدر را روحانی عالیمقام مشابه با مفتی اعظم عثمانی می‌خواند و می‌گوید وی رئیس «دیوان روحانی» است. اساسا صدر در آغاز کار، صدر موقوفات خوانده می‌شد. شاه عباس ثانی برای کاستن نفوذ صدر وی را وزیر اعظم خود کرد و مقام صدارت را هیجده ماه بلاتصدی گذارد. شاه سلیمان وظایف صدر را تفکیک و به صدر خاصه و عامه سپرد. صدر خاصه به امور خالصهٔ سلطنتی می‌پرداخت و صدر عامه به املاک عامهٔ مردم. صدر خاصه از لحاظ رتبه بر صدر عامه برتری داشته است. مینورسکی نقل می‌کند که شاه سلیمان صدر خاصه را در ۱۰۹۱ هجری برای شهادتی ناراست که داده بود به چوب بست و خود تا زمان انتصاب صدر جدید ادارهٔ موقوفات را به عهده گرفت ۶۹. در ایالات ایران صدر ایالات وجود داشت. همان تقسیم میان صدر خاصه و صدر عامه در اینجا نیز یافت می‌شود، گرچه اتفاق می‌افتاد که هر دو شغل به یک شخص واگذار شود. احتمالا یکی از هدفهای تعیین صدر ایالات برای این بوده است که حاکم ایالت نتواند بر نهاد مذهبی اعمال نظارت کند. در فرمانی در رمضان سال ۹۶۱ هجری شغل صدر شکی و شیروان بلامشارکت به یکنفر واگذار شد که اختیار نصب و عزل قاضیان را نیز داشت و به حاکم دستور داده شده بود با او همکاری کند.

موقعیت صدر در سلسله مراتب دولت و زیر دست قرار گرفتن رجال مذهبی در برابر عالیترین مقامات دولت به وضوح در طبقه‌بندی جامعه که در کتاب جامع مفیدی، نوشتهٔ محمد مفیدی در قرن یازدهم هجری آمده است، دیده می‌شود. در اثر مفیدی عالیترین طبقه مرکب است از سلاطین، امرا، صدور، وزراء، نزدیکان دربار

سلطنتی و کسانی که عهده‌دار امور سلطنتی بودند، طبقهٔ بعد شامل سادات، شیوخ، علما، فضلا و کسانی می‌شد که مشاغل شرعی را در دست داشتند و عهده‌دار امور مذهبی بودند، طبقه سوم متشکل می‌شد از زمینداران، تاجران و صنعتگران ماهر، و طبقه چهارم صنعتگران و بازاریان و کارگران بودند.

ایجاد شغل صدر از اهمیت قاضیان کاست. این تحول در اواخر تیموریان آغاز شد و طبیعی بود که باید در دورهٔ صفویان ادامه یابد. قاضیان پیشتر نمایندگان نهاد مذهب رسمی سنی بودند و در حالی که سلطان به سبب مرحمت الهی برای حکومت دنیوی منتخب شده بود، منصوب خدا و مستقیما در برابر او مسئول بود، قاضیان را وراث پیامبر می‌دانستند و اقداماتی برای جدایی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی نیز در این زمینه صورت گرفته بود. در دورهٔ صفویان موقعیت تغییر یافت. سلطان صفوی گرچه هنوز خود را سایهٔ خدا در زمین می‌دانست، قدرت معنوی و دنیوی خود را به نام امام غایب به کار می‌برد که اقتدار او به واسطهٔ وراثت پیامبر اعمال می‌شد. سلطان صفوی رئیس نهاد سیاسی و مذهبی بود و در حوزهٔ نظریه تفاوتی میان این دو نهاد وجود نداشت، اما از آنجا که در عمل نقش مذهبی سلطان صفوی تابع نقش سیاسی او بود از اهمیت قاضیان، به سبب وجود صدر که به نام نهاد سیاسی برنهاد مذهبی نظارت می‌کرد، کاسته شده بود. مینورسکی می‌نویسد که در زمان صفویان قاضی عسکر مشاور دیوان بیگی در امور شرع بود که این سمت را از او گرفتند و به صدر دادند. در اواخر سلطنت صفویه مقام قاضی عسکر تنزل یافت و به اثبات دعاوی و مطالبات سربازان می‌رسید ۷۰. خلاء میان این دو شغل غیر قابل عبور نمی‌نمود. برای یک قاضی یا قاضی معسکر امکان داشت که به مقام صدر ارتقاء یابد. عنایت‌الله اصفهانی که در زمان شاه طهماسب قاضی عسکر بود در زمان اسماعیل میرزا به مقام صدر دست یافت. میر ابوالوالی که به هنگام جلوس شاه عباس صدر شد قبلا قاضی معسکر بوده است. به همین گونه نیز قاضی خان که در ۱۰۱۵ هجری صدر شد، پیش از آن قاضی معسکر بوده است و قبل از آن قاضی القضات قزوین. میر علاءالنبی که

برای مدتی قاضی معسکر شاه طهماسب بوده است مقام صدر گیلان را یافت.

به سبب افزایش نفوذ طبقات نظامی و به دنبال آن گسترش حوزهٔ قضاوت عرف نیز به موقعیت قاضی لطمه خورد. خواجه افضل‌الدین ترکه محمد «که در زمان اسمعیل میرزا بر خلاف سایر علما بدستور معزز و محترم و اکثر اوقات از زمرهٔ مجلسیان بوده بعد از فوت اسمعیل میرزا به اصفهان رفته به امر قضا که همیشه در سلسله ترکه بود قیام داشت به جهت ناهمواری حکام و اتراک دامن از شغل درچیده» و به تدریس پرداخت ۷۱. به رغم کاهش اقتدار قاضی، احتمال می رود که او در مراکز کوچکتر ایالتی دارای موقعیتی متنفذ بوده است و سهمی مهم در امور محلی داشته است. گرایش به موروثی نگاهداشتن منصب قاضی هنوز محسوس بود. شغل قاضی‌القضات قزوین، مثلا در خانوادهٔ قاضی خان، از پدر به پسر منتقل می‌شده است. به‌همین سان نیز شغل قاضی اصفهان همواره در دست خانوادهٔ ترکه بوده است، گرچه همان‌گونه که اشاره رفت خواجه‌افضل‌الدین ناچار به استعفا گشت. منصب قاضی همدان نیز در دورهٔ سلطنت شاه طهماسب موروثی بوده است. در جامع مفیدی نیز مواردی گزارش شده که منصب قاضی در شهرهای تفت، نصرآباد و بافق به صورت موروثی از پدر به پسر منتقل شده است.

قدرت قاضی نه فقط با ایجاد شغل صدر محدود شده بود، بلکه در زمینهٔ حوزهٔ قضاوت بین شیخ‌الاسلام و قاضی، شیخ‌الاسلام و صدر نیز تضاد وجود داشت. در پایتخت و در بسیاری، اگر نه همهٔ، شهرهای بزرگ ایالات یک شیخ‌الاسلام بود که حکومت مرکزی وی را منصوب کرده بود. در دورهٔ شاه طهماسب شیخ علی منشار که مجتهد بود به منصب شیخ‌الاسلامی و وکالت حلالیات دارالسلطنه اصفهان منصوب گشت. (روشن نیست که وظایف این منصب چه بوده است. احتمالا باید مشابه وظایف مفتی بوده باشد). شیخ علی منشار در این منصب استقلال کامل داشته است و از خود استادی بسیار در تنظیم امور دینی و دنیوی و جلوگیری از ستم نشان داده است. بعد از فوت او شیخ بهاءالدین محمد که قبلا

شیخ‌الاسلامی خراسان را داشته، منصب شیخ‌الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی شرعیات دارالسلطنه اصفهان را می‌یابد و من حیث الاستقلال به آن می‌پردازد. میر سید حسین الحسینی جبل عامل که قبلا شیخ‌الاسلام اردبیل بوده گاهی در دربار شاه طهماسب قضایای شرعی را فیصله می‌داده است. در مواردی نیز شیخ‌الاسلام متوجه ادارهٔ امور خاصه بوده است. مولانا محمد علی تبریزی، ولد مولانا عنایت‌الله، در دورهٔ طهماسب مدتها در دارالسلطنهٔ تبریز شیخ‌الاسلام و وکیل حلالیات سر کار خاصه بوده است. شاه مظفرالدین علی نیز در شیراز منصب شیخ‌الاسلامی، وکالت حلالیات سرکار خاصه را داشته است. شیخ‌الاسلام اصفهان در ۱۱۴۳ هجری و پیش از آن، به نام دستگاه اداری خاصه، اوقافی را در اجاره داشته است. احتمال دارد که با افول قدرت صدر، اهمیت شیخ‌الاسلام افزایش یافته باشد. از سند انتصاب شخصی به نام میرزا هدایت شیخ‌الاسلام مشهد به تاریخ ۱۰۷۹ هجری بر می‌آید که او به عنوان بالاترین مقام شرعی منطقه تعیین شده است. او می‌بایست مردم را به عبادت وا دارد، آنان را به سوی پارسایی ترغیب کند، شرارت را منع کند، از گناه و تبه‌کاری جلوگیری کند، توانگران را به پرداخت خمس و ذکاة اموالشان وا دارد و مراقبت کند که وجوه جمع‌آوری شده از این راه به کسانی که مستحق آن هستند پرداخت شود، ارث و صدقه را تقسیم کند، نامزدی و مراسم عروسی را ترتیب دهد، اختلافات بین مردان و زنان مسلمان را رفع کند، اموال غایب، یتیم و مهجور و امور مشابه را اداره کند. او در امور شرعی از قدرت کامل برخوردار بود. جالب اینجاست که قاضیان می‌بایست بدانند که نصب و عزل آنان به دست اوست و نه در اختیار صدر.

از *تذکرة‌الملوک* بر می‌آید که شیخ‌الاسلام زیر نظارت عمومی صدر قرار داشته است. او احتمالا زیر نظر صدر به تنظیم امور شرعی می‌پرداخته است. ممکن است در حالی که صدر به نام نهاد سیاسی مسئول نظارت بر نهاد مذهبی بوده، شیخ‌الاسلام رجل عمدهٔ نهاد مذهبی بوده باشد. این نظر را وقایع تاجگذاری

شاه صفی در سال ۱۰۷۷ هجری که شیخ‌الاسلام نقش مهمی در آنها داشته است، تقویت می کند. پس از فوت شاه عباس دوم افراد با نفوذ کشور پس از جلسه‌ای حساس تصمیم گرفتند تاج و تخت را به سلیمان، که بنام شاه صفی تاجگذاری کرد، بسپرند. شاردن در بارهٔ این جلسه می‌نویسد اعتمادالدوله یا صدر اعظم مرگ شاه را که مورد تائید دو حکیم باشی قرار گرفت، به اطلاع حاضران رساند و اظهار داشت «... شاهنشاه فقید بدون تعیین جانشین و بدون وصیت کتبی و شفاهی، جان بجان آفرین سپرد و معلوم نداشت، که کدام یک از دو فرزندش قائم مقام وی باشد... اینک لازمست که این جمعیت پیش از تفرقه، بانتخاب فرزند برومندی از نژاد ائمه اطهار مبادرت ورزد، تا وی به تخت سلطنت شاهنشاه جنت مکان، شاه عباس دوم، جلوس کند ۷۲.» او سپس به سود فرزند کوچکتر شاه صحبت کرد تا از به سلطنت رسیدن فرزند بزرگتر او، یعنی صفی میرزا، جلوگیری کند. در این جلسه خواجه آغا مبارک که سرپرست فرزند کوچکتر یعنی حمزه میرزا بود رای بزرگان حاضر در جلسه را که همگی به توافق رسیده بودند بر هم زد و بر خلاف انتظار همگان به سود فرزند بزرگتر صحبت کرد و گفت: «پیشنهاد شما دایر بر محرومیت صفی میرزا، فرزند ارشد شاه عباس دوم، از تخت سلطنت و از حق قانونی خویش و نشاندن حمزه میرزا به جای وی علناً مخالف عدالت و متضاد با شرایع فرستادهٔ برگزیدهٔ الهی است ۷۳...» بدینسان جلسه تصمیم گرفت صفی میرزا را برتخت سلطنت بنشاند. در نتیجه قرار شد هیاتی به سرپرستی تفنگچی‌باشی با نامه‌ای به اصفهان اعزام دارند و او را به عنوان سلطان مستقر سازند. در این نامه بزرگان مملکت صفی میرزا را «لایق جلوس در تخت خلافت جاویدان خداوند جهان (خلیفة‌الله فی الارض)» می‌دانند و از او دعوت می کنند که «تاج مقدس امامت» را برسر بگذارد ۷۴. در مراسم تاجگذاری «در طرف راست و قدری در عقب شاهزاده آغا ناظر با ماموریت و شغل مهتری ایستاده.... در طرف چپ پادشاه که ایرانیان محترم‌تر می‌دانند» مقامات مختلف کشوری و لشگری بودند. «در طرف راست مسند اول مخصوص به بوداق سلطان تفنگدارباشی خالی مانده، خود در ملازمت

پادشاه به خدمت می‌پرداخت، در مسند دوم نمایندهٔ محمد قلیخان دیوان بیگی نشسته، دو مسند بعد را برای منجم‌باشی و معاونش که به تعیین ساعت اختیار اشتغال داشتند گذارده، در مسند پنجم و ششم میرزا علی‌رضای شیخ‌الاسلام و میرزا مومن وزیر اصفهان و توابع قرار داشتند. شیخ‌الاسلام برادر صدراعظم و دائی زن پادشاه حالیه است و یکی از اشخاص عالم و فاضل این مملکت وسیع به حساب می‌آید. امروزه در ایران چنانچه سابقا معمول یهود بوده، قوانین مملکتی و سیاسی از مذهب مأخوذ است. و شیخ‌الاسلام همیشه در امور مداخله دارد و امری بدون تصویب او نمی گذرد.» نقش اصلی را در این مراسم بوداق سلطان تفنگدارباشی به عهده داشت که رئیس هیاتی بود که سلیمان را به نشستن بر تخت سلطنت دعوت کرده بود. او نامه را بوسیده و به شاه داد و سپس به امر شاه آن را باز کرده بخواند. تفنگدارباشی «به تأنی و شمرده، به قسمی که حضار بتوانند از مطالب مندرجه مستحضر شوند خواندن آغاز کرد و بدین طریق همگی اطلاع یافتند که بزرگان مملکت متفقا شاهزادهٔ حاضر را به پادشاهی قبول کرده و بدان شهادت می‌دهند. چون قرائت مکتوب تمام شد، پادشاه شیخ‌الاسلام را طلبیده حاضر گردید و پس از تعظیم و تکریم مرسومی مکتوب را برای اعتراف به سلطنت گرفت، چه شناختن شاهزاده بپادشاهی به او که شیخ‌الاسلام و رئیس روحانی مملکت بود تعلق داشت و مکتوب را احتراماً بوسیده به پیشانی نهاد و خواند، سپس مهرها را بدقت معاینه نموده، دو مرتبه مکتوب را سه بار نماز برده، در مقابل پادشاه بر زمین گذارد و به همین رفتار خاضعانه، تصدیق نوشته و حقانیت شاهزاده را می نمود۷۵.» در این میان تفنگدار باشی با صفی میرزا در بارهٔ نامی که می‌خواست در سلطنت انتخاب کند صحبت کرد و تصمیم صفی میرزا را که متوجه حفظ نام طفولیت خود بود به «شیخ‌الاسلام که مکتوب را در قدم اعلیحضرت گذارده و بلند شده بود اظهار داشته و شیخ‌الاسلام در طرف راست، تفنگدار باشی در طرف چپ شاهزاده را به میان تالار به سمت تخت طلا هدایت کردند و شیخ‌الاسلام از خاکپای همایونی استدعا کرد بر تخت نشیند، او نیز قبول کرده رو به قبله نشست،

شیخ‌الاسلام هم دو زانو چنانچه در موقع دعا و در حضور اشخاص محترم مرسوم است معمول دارند، چند قدم دور از اعلیحضرت نشسته، تاج و شمشیر و خنجر را بیرون آورده در مدت چند دقیقه دعایی که به اقرار به توحید شروع می‌شد، و به تبرک اشیاء سلطنتی مخصوص به مراسم تاجگذاری اختتام می‌یافت قرائت کرد، برخاسته شمشیر و خنجر را یکی به طرف چپ، و دیگری را به طرف راست کمر اعلیحضرت بست. ایشک آقاسی نیز به اشاره کلاه شاهزاده را از سر برداشته تاج را به جای آن گذاشت ۷۶.» سپس خطبه خوانده شد. قسمت سوم خطبه راجع به توصیف و توضیح سلطنت است و این که خداوند عالم از بدو خلقت آدم از روی مهر و کرم، طینت انسانی را متوجه رعایت نظم و نظام کرد و پیامبران را فرستاد تا امور معاش و معاد بندگان را مرتب سازند و «زمام امور را به پادشاهان که ظل‌الله قرار داد سپارند، پس از آنجایی که موجودات شاهد وجود صانع و گفتهٔ پیغمبران متمم محسوس است، به اطاعت معبود مجبور و از متابعت پادشاهان ناگزیر و به قبول اوامر ایشان ملزم ۷۷.» سپس در این خطبه می‌آید که هر چند به عقل و علم بندگان دشوار باشد آنان باید از پادشاه فرمان ببرند تا لذت اطاعت را بچشند.

پس از اتمام خطبه هنگامی که «اسم شاه صفی برده شد، حضار به آواز بلند انبساط نموده انشاءالله گفتند و هر یک اقلا پنج یا شش مرتبه لفظ انشاءالله را تکرار نمودند و بعد شیخ‌الاسلام رفته در مقابل پادشاه سه دفعه سر فرود آورد. در دفعهٔ ثانی دعایی خواند که به طلب طول عمر اعلیحضرت شروع و درخواست آسایش رعایا و انبساط حدود مملکت در ظل او اختتام می‌یافت پس از ختم بیان سه بار سر فرود آورد، و به محل خود عودت کرد، از قراری که می‌گویند خطبهٔ او خیلی غرا بوده، اگر چه وقت تهیه نداشتند و برای حضور در آن مجلس از رختخواب بیرونش کشیده بودند. پس از او حضار نیز هر یک بر حسب مقام خود آمده به سه بار سر فرود مرسومی اطاعت و انقیاد اظهار داشتند ۷۸.»

با افول امپراطوری صفوی حرکت دیگری در جهت دور گشتن از حکومت

دینی و افزایش جنبهٔ غیر مذهبی دولت صورت گرفت. نفوذ نهاد مذهبی در مرکز زوال یافت. اما در ایالات مقامات مذهبی به طور کلی و قاضیان به ویژه همچنان سهم مهمی در زندگی محلی داشتند و تا اندازه‌ای نیرویی در برابر مقامات حکومت دنیوی ساختند. در سازمان نهاد مذهبی تغییراتی رخ داد. اهمیت صدر رو به زوال گذاشت تا آن که این شغل محو گشت. نقش صدر در زمان نادر شاه منحصر به نظارت بر سازمان اوقاف بود. هنگامی که نادر شاه دستور داد کار اوقاف از سر گرفته شود، حقوق صدر را قطع کرد و تنها به او بازنشستگی مختصری اختصاص داد. مقام ملاباشی که نخست در دورهٔ شاه سلطان حسین، که در سال ۱۱۰۵ بر تخت سلطنت نشست، ایجاد شد و در این میان ظاهراً مقام اصلی مذهبی گشت. هان‌وی * در کتاب خود به نام *گزارشی تاریخی از تجارب بریتانیا در بحر خزر* که در سال ۱۷۶۲ در لندن به چاپ رسید می‌نویسد مقامهای عمده در زمینهٔ قانون عبارتند از ملاباشی و نایب صدار یا نواب. اینان قاضیان امور مذهبی و مدنی بودند. قاضی عسکر، قاضی ارتشی است و مقام شیخ‌الاسلام با او برابر است.

افشاریه و زندیه و در عاقبت قاجاریه این نظریه را که سلطان سایهٔ خداست برگرفتند. کوشش بیهودهٔ نادر شاه در متحد ساختن سنیان و شیعیان در آئین جدیدی، بازگشت به شیعه گرایی را در دورهٔ کریمخان زند (۱۱۹۳-۱۱۶۳ هجری) به دنبال داشت. در فرمانهایی که به نام کریمخان صادر می‌شد چنین فرض شده است که او مستقیما از سوی خدا منصوب شده است و تمامی قدرت از سوی او به زیر دستانش منتقل می‌شود. در فرمانی چنین می‌آید: «فرمان عالی شد آنکه وکیل دیوان قضا و فرمان فرمای کشور فسیح القصوی وسیع الارجای، فعال لمایشا باهرالنور دولت و جهان بانی و یرلیغ منیع حشمت و گیتی ستانی را به نام نامی ما مرقوم و بتوقیع رفیع خلود و دوام موشح و مختوم ساخته بشکرانه حصول این نعمت عظمی و سپاسداری این موهبت کبری همواره آئینه ضمیر کیمیا مثال و

* **Hanway**

صفحه خاطر خطیر خیریت مثال جلوه گاه صور حال و چهره گشای شاهد احوال این مطلب می‌باشد که جمعی را که والدایشان حقوق خدمات ایندولت خداداد داشته باشند بین‌الکفاه بتفویض مناصب رفیعه و ارجاع خدمات لایقه مفتخر و سرافراز فرمائیم ۷۹...» سلاطین قاجاریه نیز به همین گونه خود را منصوب خدا می‌دانستند. نمونهٔ چنین برداشتی را می‌توان در فرمانی برای میرزا رفیع، وکیل آذربایجان، به تاریخ ۱۲۱۴ هجری دید که از سوی فتحعلی شاه (۱۲۵۰ـ۱۲۱۱) صادر شده است. در این فرمان چنین می‌آید: آنکه چون از روزی که بحکم حاکم ممالک قضا و فرمانفرمای خطهٔ توتی الملک من تشأ که ایجاد عالم و بقای کافه بنی آدم باو منوط و مربوط است زمام مهام انام را بکف کفایت و قبضهٔ درایت ما گذاشته و اریکه سلطنت و خلافت و جهانداری را بذات خجسته صفات نواب همایون مازیب و زینت داده ما نیز بشکرانه این عطیه عظمی و سپاس و سپاس داری این بهیهٔ کبری برذمت همت فلک فرسا لازم و بر ضمیر معدلت تخمیر معلی مرتسم فرمودیم که هر یک از مخلصان صافی نهاد و چاکران صداقت بنیاد که صفایح ضمیر اخلاص تخمیرش بنقوش اخلاص دولت عالم مناص منطبع و نقش پذیر بوده باشد او را بمناصب عالیه و خدمات شایسته ارجمند و بین الکفاء و امثال معزز و سربلند فرمائیم ۸۰...»

از طرفی این فرض دیگر مطرح نبود که سلطان به نام امام غائب قدرت را در اختیار دارد. سلطان رئیس دولت بود که از جانب خدا تعیین شده بود و چون سلاطین پیشین، دولت در وجود او تجسم می‌یافت، اما او دیگر نمایندهٔ امام غائب نبود تا مجتهدان نیز در زیر پوشش او قرار گیرند. از این رو نقشهای نهاد مذهبی و نهاد سیاسی به گونه‌ای آشکار از هم متمایز شدند. این تحول، افزایش احترام نمایندگان نهاد مذهبی را در تظاهرات بیرونی به همراه داشت. لانگله * اظهار می‌دارد که اجازه نشستن در شرفیابیهای فتحعلی شاه تنها به سفرا و فرستادگان

* Langlés

سیاسی و خارجیان قدرتمند و «فکر می کنم به شیخ‌الاسلام داده می شد.»
در دورهٔ قاجاریه نیز مانند دورهٔ صفویه برای هر یک از شهرهای عمده یک شیخ‌الاسلام تعیین می‌شد. او فوق‌العاده‌ای آزاد از سلطان دریافت می کرد. بستگی مالی شیخ‌الاسلام تا حدی محدودیت استقلال او را موجب می‌شد. سلاطین قاجار سعی داشتند از طریق او بر نهاد مذهبی نظارت کنند. اما شیخ‌الاسلام به سان صدر فقط یک منصوب سادهٔ حکومت نبود. سرجان ملکلم در کتاب خود به نام *تاریخ ایران* در اواسط نیمهٔ اول قرن نوزدهم می نویسد که گرچه شیخ‌الاسلام را سلطان تعیین می کرد، اما تقریبا همیشه میل و آروزی اهالی نیز در نظر گرفته می‌شد. او همچنین اظهار می‌دارد که این افراد با تعمد می کوشیدند هیچ گونه ارتباط آشکاری با مردان صاحب قدرت نداشته باشند، حتی بروز چنین آمیزشی احترام و اعتماد مردم به آنان را از بین می‌برد. مردم نسبت به استقلال و تمامیت آنان تعصب داشتند. این واقعیت که نهاد مذهبی دیگر حتی در نظریه نهاد سیاسی را شامل نمی‌شد به معنای آن بود که نهاد مذهبی بیشتر از گذشته ملجا و حامی مردم در برابر قدرت خودسرانهٔ حکومت بود. ملکلم می نویسد که طبقات مذهبی شامل روحانیونی که عهده‌دار مشاغل مذهبی بودند و انان که به تفسیر قانون به نحوی که در قرآن و کتابهای سنت آمده است می پرداختند،برای مردم بی‌دفاع چون سپری هستند میان آنان و اقتدار مطلق سلطان. بزرگان این طبقه از بیم و تشویشهای فردی که تقریبا همهٔ افراد دیگر دچار آنند برکنار هستند. او اضافه می کند که با ناپدید شدن صدر، قدرت مجتهدان افزایش یافت. او می نویسد مجتهدان شغلی نمی گیرند، کار قبول نمی کنند، وظایف خاصی ندارند، اما به سبب دانش والا، دینداری و فضیلتشان با رای خاموش و متفق مردم دعوت می‌شوند که راهنمای آنان در مذهب باشند و حامی‌شان در برابر حکمرانان، و آنان احترام و ماموریتی دارند که مغرورترین پادشاهان را وا می‌دارد به ندای مردم بپیوندند و چنین وانمود کنند که گویی حس نمی کنند که برای آنان احترامی قائلند. در واقع بعضی اوقات قدرت رهبران محلی مذهبی به صورت خطری برای حاکم محلی

تجلی می‌کرد. از این رو بود که میرزا تقی خان، وزیر ناصرالدین شاه، سه رهبر برجسته مذهبی تبریز یعنی میرزا علی اصغر شیخ‌الاسلام و پسرش، و حاجی میرزا باقر امام مسجد جمعه تبریز را از این شهر دور کرد زیرا حیثیت آنان خطری برای اقتدار حاکم به شمار می‌رفت. دو نفر نخست بدون دشواری از شهر دور گشتند ولی امام مسجد جمعه این کار را نکرد و به همین خاطر برای مدتی یک هزار مرد مسلح شبها در اطراف خانهٔ او کشیک می‌دادند. بالاخره از بیم آن که شهر متهم به شورش شود او را راضی کردند با کدخدایان از شهر برود.پس از سقوط میرزاتقی خان از وزارت، میرزا باقر (امام مسجد جمعه) به شهر بازگشت و موقعیت پیشین خود را باز یافت. پس از چند سال، نزاعهای فرقه‌ای بین دو گروه از علما موجب کشته شدن سه نفر شد و میرزا باقر دوباره به تهران احضار شد. روزی که او تبریز را ترک می‌کرد بازارها بسته شد و جمعیت بزرگی او را بدرقه کرد. در تهران از او استقبال گرمی کردند و در سال ۱۲۸۵ هجری در همان جا درگذشت. در کتاب *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه* تبریز در این باره چنین نوشته شده است: «... نفاذ حکم او عام بود بهر جمع. چون میرزا تقی خان اتابیک اعظم اندکی از کار خراسان و دیگر ممالک ایران که آشفته بود بیاسود دیدند که با نیروی این بزرگ مرد حکومتی را به تبریز وقعی نیست. از حشمت برکاستن خواست سلیمان خان افشار را بدینشهر بفرستاد. حاجی میرزا باقر مجتهد و حاجی میرزاعلی اصغر شیخ‌الاسلام و فرزندش میرزا ابوالقاسم را بدرگاه طلبید. شیخ‌الاسلام و فرزندش ببردند و من آن کار به جای خود نبشته‌ام. مرد فرمان نمی‌برد و کسی را زهره که او را خارج کند. بخاطر دارم که بدان روزگار هر شب بیشتر ازهزار تن تبریزی مسلح به گرد سرای او بودند و پاسبانی همی کردند و فتنه بزرگ بود تا از درگاه خلافت اینکار بکدخدایان شهر افکندند. آنان با مجتهد دیدار کردند و بنمودند که این حیص و بیص بعاقبت محمود نباشد و شهر ما بعصیان متهم شود. لاجرم مرد ناچار بدارالخلافه طهران رخت بست. آنجا معزز بود. پادشاه بسپاهان شد که آنشهر برآشفته بود مجتهد نیز ببردند اتابک اعظم را نیت این بود که او را بآذربایجان نهلد.

چون از سپاهان بطهران آمدند باندک مایه، روزی میرزا تقی خان را روزگار درشت پیش آمد. میرزا آقاخان نوری صدراعظم شد مرد را یله کرد و به تبریز آمد. تبریزیان پذیره با شوکت کردند و بهمان اعتبار همی بزیست و نفاذ حکم او برتری گرفت تا... اینجا بمیان دو شعبه از علماء نفاق افتاد و سه تن کشته شد. شاهنشاه این مرد را بطلبید. برفت بدارالخلافه، آنروز که از شهر همیرفت بازارها بسته بودند. از دروازه‌ها باغمیشه تا ویلان کوه از مردم انبوه بود. من نیز بودم که او را در من حقوق بسیار بود. چون بقلهٔ باغمیشه رسیدیم آنجا نماز ظهرین بجماعت ادا کرد. جهانی مقتدی بود، پس با مردم وداع آخرین کرد و برفت بدرالخلافه او را نیک محترم پذیره شدند از رجال دولت و بازرگانان آذرآبادگانی. انجا بس محترم بود ...»۸۱

یکی از عوامل مهم که در استقلال فزایندهٔ نهاد مذهبی در قرن نوزدهم میلادی سهم داشت این واقعیت بود که مراکز شیعی در نجف و کربلا خارج از امپراطوری ایران قرار داشتند و قابل توجه است که در نیمهٔ دوم قرن بخشهایی از طبقات مذهبی نقشی موثر در جنبش مشروطیت داشتند. این جنبش به فرمان ۵ اوت ۱۹۰۶ منجر شد و یک مجلس شورای ملی بوجود آورد، واقعه‌ای که نشانگر دورهٔ جدیدی در نظریهٔ حکومت در ایران است. در مفهوم جدید که بالاخره در متمم قانون اساسی مورخ ۷ اکتبر ۱۹۰۷ اعلام شد، رهبری امام غائب و اقتدار سلطان به رسمیت شناخته شدند و تا به این حد نظریهٔ جدید سنت اسلام شیعه را ادامه داد، اما موقعیت به دو علت تغییر یافته بود: اول آن که حکومتی که از برخی قدرتها برخوردار و از برخی محروم بود، تاسیس شد و دوم آن که مردم ایران، به عنوان تشکیل دهندهٔ یک منبع قدرت، علاوه بر سلطان و جدا از او به رسمیت شناخته شدند. این هردو را در نظریه،تابع اقتدار وسعت یابندهٔ شریعت ساخته بودند، به گونه‌ای که توسط علما و مجتهدان که رهبری امام غایب به وساطت آنان به بشریت منتقل می‌شد، مورد تفسیر قرار می‌گرفت. اصل دوم متمم قانون اساسی مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هجری

چنین است: مجلس مقدس شورای ملی که بتوجه و تائید حضرت امام عصرعجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامهٔ ملت ایران تاسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله وسلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهدهٔ علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا رسما مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به اینطریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند، پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا موادیکه در مجلسین عنوان می‌شود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رای این هیات علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل‌الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.

تقابل میان نظریهٔ جدید و نظریهٔ قرون وسطایی حکومت در ایران قابل توجه بود. برای نخستین بار کوشش می‌شد که تعادلی میان ارگانهای مختلف حکومت ایجاد شود و جدایی واقعی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی برقرار گردد. مفهومی که نظریهٔ قرون وسطایی مبتنی برآن بود به سبب فقدان ثنویت میان مذهب و دولت و به علت فرض کمال سلطان به استبداد منجر می‌شد و پاسخی برای این مسئله که چه کسی نگاهبان را نگهبانی می‌کند نداشت. در نظریه سلطان تابع شریعت بود اما در عمل هیچ وسیله‌ای تدبیر نشده بود که او را وادار به تبعیت کند و به همین لحاظ این امر به مقیاس وسیعی جنبهٔ نظری داشت. آئینی که پذیرفته شده بود از نوع آئین

سزار ـ پاپیسم بود. اوگوست بیلی * متنی را از Patrologia Graeca نقل می کند که برابر آن ژوستی نین وظیفهٔ امپراطور می‌دانست که ایمان مسیحیت خالص را بدون عیب نگاهدارد و از موقعیت کلیسای کاتولیک در برابر بی نظمیها دفاع کند. روحانیون نیز از آنجا که می‌دیدند امپراطور وحدت کلیسا را یکی از پایه‌های اساسی حکومت خود قرار داده است بدون تامل اعلام داشتند که امپراطور در طرح الهی برگزیده شده است تا برجهان حکومت کند همان گونه که چشم در بدن جای داده شده است تا آن را رهنمون باشد. امپراطور تنها به خدا نیازمند است و میان او و خدا واسطه‌ای نیست. سلطان نیز اعتقاد داشت که سایهٔ خدا در زمین است و میان او و خدا واسطه‌ای وجود ندارد. این، در نتیجه، به آن معنا بود که دولت تعلق به آخرین مستبدی داشت که آن را غصب می کرد.

* August Bailly

مآخذ مترجم

1- Von Grunebaum, G.E.
Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition
Routledge & Kegan Paul Ltd. P. 127-136

۲ـ عبدالرحمن بن خلدون
مقدمهٔ *ابن خلدون*. ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، جلد اول، ص ۳۶۷ـ۳۶۴
۳ـ پطروشفسکی، ای. پ
اسلام در ایران. ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۰، ص ۵۸ و ۲۲۲ـ۲۲۰
۴ـ ابن خلدون، ص ۳۸۰ ـ ۳۶۸

5- Fremdwoerterbuch
Veb Verlag Enzyklopaedie Leipzig 1963

۶ـ باسورث، کلیفورد ادموند
سلسله‌های اسلامی. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، ص ۲۱
۷ـ ابن خلدون ص ۴۰۰ـ۳۹۰
۸ـ باسورث، ص ۲۶

9- Bosworth, C.E.
The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connection with the Past.
In: Iranian Studies, Journal of the Society for Iranian Studies, Volume XI, 1978, Massachusetts, P. 7-10.

همچنین:
فره‌وشی، بهرام
فرهنگ پهلوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۲
۱۰ـ باسورث، ص ۱۵۲
۱۱ـ امام زین‌العابدین ابوحامد محمدبن محمدبن محمدغزالی طوسی
فضائل الانام من رسائل حجة‌الاسلام، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، انتشارات کتابفروشی ابن‌سینا، ۱۳۳۳، ص ۳۹
۱۲ـ خواجه نظام‌الملک
سیاستنامه (سیرالملوک)، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۸، ص ۸۷ ـ ۸۶
۱۳ـ خواجه نظام‌الملک، ص ۶۰ـ۵۹، و ۶۳

همچنین:
خواجه نظام‌الملک
سیاستنامه، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ناشر وزارت فرهنگ، ۱۳۲۰، ص ۴۸
۱۴ـ غزالی، ص ۲۸
۱۵ـ ابن البلخی
فارسنامه، به سعی واهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱، ص ۸ـ۱۱۷
۱۶ـ خواجه نظام‌الملک، به کوشش جعفر شعار، ص ۵
۱۷ـ پطروشفسکی، ص ۲۶۲
۱۸ـ پطروشفسکی، ص ۲۱۸و۳۰۳
۱۹ـ افضل الدین کاشانی
ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه، ویراستهٔ مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۳۱، ص ۵ ـ ۳
۲۰ـ همان، ص ۷ـ۶
۲۱ـ همان، ص ۱۶
۲۲ـ همان، ص ۱۸
۲۳ـ همان، ص ۲۰
۲۴ـ همان، ص ۲۴ـ۱۹
۲۵ـ همان، ص ۲۷ـ۲۴
۲۶ـ همان، ص ۲۸
۲۷ـ نجم‌الدین رازی
مرصادالعباد، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، ص ۴۱۷ـ۴۱۱
۲۸ـ همان، ص ۴۲۲ـ۴۱۷
۲۹ـ همان، ص ۴۳۱ـ۴۲۹
۳۰ـ بهار، محمدتقی
سبک شناسی، تهران انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۳۷، جلد دوم ص ۴۰۰ـ۳۹۷
۳۱ـ خواجه نصیرالدین طوسی
اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی ـ علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۲۵۳۶، ص ۱۳۴ـ۱۳۳
۳۲ـ همان، ص ۱۳۵
۳۳ـ همان، ص ۲۵۲ـ۲۵۱
۳۴ـ همان، ص ۲۵۳ـ۲۵۲
۳۵ـ همان، ص ۲۵۴ـ۲۵۳

۳۶ـ همان، ص ۲۸۰
۳۷ـ همان، ص ۳۰۱ـ۳۰۰
۳۸ـ همان، ص ۳۰۲ـ۳۰۱
۳۹ـ رشیدالدین فضل‌الله
تاریخ مبارک غازانی، به سعی و اهتمام و تصحیح کارل یان، هوتفورد (انگلستان)، ۱۹۴۰، ص ۲۳۹
۴۰ـ همان، ص ۲۱۹
۴۱ـ همان، ص ۱۹۹
۴۲ـ بهار، جلد ۳، ص ۲۴۱
۴۳ـ جلال الدین دوانی
اخلاق جلالی، لکهنو، مطبع منشی نول کشور، ۱۸۹۸، ص ۱۱۵ـ۱۱۱
۴۴ـ همان، ص ۱۲۵
۴۵ـ همان، ص ۱۵۳
۴۶ـ همان، ص ۲۳۵ـ۲۳۳
۴۷ـ همان، ص ۲۳۶
۴۸ـ همان، ص ۲۶۹ ـ ۲۶۸
۴۹ـ همان، ص ۲۷۰ـ۲۶۹
۵۰ـ همان، ص ۲۵۰ـ۲۳۹
۵۱ـ همان، ص ۲۶۱ـ۲۶۰
۵۲ـ همان، ص ۲۷۴ـ۲۷۳
۵۳ـ حسین واعظ کاشفی
اخلاق محسنی، لاهور، مطبع منشی گلاب سنگه، ۱۳۲۵، ص ۶ ـ ۵
۵۴ـ همان، ص ۳۱
۵۵ـ همان، ص ۳۲
۵۶ـ همان، ص ۳۸
۵۷ـ همان، ص ۳۱
۵۸ـ همان، ص ۳۱
۵۹ـ همان، ص ۱۰۶
۶۰ـ همان، ص ۱۰۷ـ۱۰۶
۶۱ـ راوندی، مرتضی
تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶ جلد دوم، ص ۳۷۹ـ۳۷۸
۶۲ـ مظفرالدین طبیب کاشانی
اخلاق شفایی، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ د ـ ۱۳۷

۶۳ـ مینورسکی
سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمهٔ مسعودرجب‌نیا، تهران، انجمن کتاب، ۱۳۳۴
ص۹۷ـ۹۵

۶۴ـ همان، ص ۱۸ـ۱۷
۶۵ـ تذکرة الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۲، ص ۳ـ۲
۶۶ـ مینورسکی، ص ۷۴
۶۷ـ تذکرة الملوک، ص ۳ـ۲
۶۸ـ اسکندر بیک ترکمان
عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران، چاپ گلشن، ۱۳۵۰، جلد دوم، ص ۹۲۹
۶۹ـ مینورسکی، ص ۷۴ـ۷۳
۷۰ـ همان، ص ۷۶ ـ ۷۵
۷۱ـ اسکندر بیک، ص ۱۵۵
۷۲ـ شاردن، جان
سیاحتنامهٔ شاردن، ترجمه محمدعباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۳۵، جلد نهم، ص ۵۵ـ۵۳
۷۳ـ همان، ص ۶۵ـ۶۴
۷۴ـ همان، ص ۷۸ـ۷۷
۷۵ـ همان، ص ۱۰۵
۷۶ـ همان، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۵
۷۷ـ همان، ص ۱۰۷
۷۸ـ همان، ص ۱۰۸
۷۹ـ شاهزاده نادر میرزا
تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز، تهران، اقبال، ۱۳۵۱، ص ۲۵۰
۸۰ـ همان، ص ۲۵۲
۸۱ـ همان، ص ۱۱۸

کتاب آزاد